اردو میں سیاسی شاعری کی ادبی قدر و قیمت

(۱۹۰۰-۱۹۵۰)

پرویز احمد اعظمی

اردو میں سیاسی شاعری کی ادبی قدر و قیمت

(۱۹۰۰-۱۹۵۰)

پرویز احمد اعظمی

کتاب کا نام	:	اردو میں سیاسی شاعری کی ادبی قدر و قیمت (۱۹۰۰-۱۹۵۰)
مصنف	:	پرویز احمد اعظمی
خط وکتابت کا پتہ	:	9-4-131/10/1، اکبر باغ کالونی، ٹولی چوکی، حیدرآباد۔500008
مستقل پتہ	:	موضع وپوسٹ: میر احمد پور شہزادہ، ضلع اعظم گڑھ، یوپی۔ 223224
ربط	:	p123azmi@gmail.com, 9989860874
ناشر	:	مصنف
سال طباعت	:	2009ء
تعداد	:	500
مطبع	:	نیو انڈیا آفسیٹ پرینٹرز، دہلی
تقسیم کار	:	ایم۔ آر۔ پبلی کیشنز، 1645، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی۔

First Published 2009
ISBN: 81-88413-85-2
Price: Rs. 300/-
Library Edition : Rs. 425/-

Printed & Published by

M. R. PUBLICATIONS

Communication Address
3871, 4th Floor, Kalan Mahal
Daryaganj, New Delhi-110002

Showroom
1645, Patuadi House
Daryaganj, New Delhi-110002

Cell: 9810784549, 9211532140

E-mail: abdus26@hotmail.com

Urdu mien Siyasi Shaeri ki Adabi Qadr-o-Qeemat (1900-1950)

by

Pervez Ahmed Azmi

انتساب

والدہ کے نام
جنھوں نے ماں ہی نہیں،
باپ کے بھی فرائض انجام دیے
اور
اہلیہ کے نام
جن کی قربانیوں کا میرے پاس کوئی بدل نہیں

فہرست

پیش لفظ

عالمی تاریخ میں افلاطون سے لے کر آج تک شاید ہی کوئی ایسا دور گذرا ہو، جب سیاست، ادب اور ادیبوں سے برسرِ پیکار نہ رہی ہو۔ سقراط (Socrates) کو زہر کے گھونٹ اتارنے پڑے۔ دستوئے فوسکی (Fyodor Dostoyevsky) سزائے موت سے تو بچ گیا لیکن جیل کی سختیوں سے اسے جوجھنا ہی پڑا۔ میکزم گورکی (Maxim Gorky) کو جلاوطن کیا گیا اور لورکا (Federico Garcia Lorca) جس کا شمار بیسویں صدی کے عظیم اسپینی شاعروں میں ہوتا ہے Popular Theatre کو مقبول بنانے کی پاداش میں اسپین ہی میں اسے جان سے ہاتھ دھونا پڑا۔ سولزنین (Alexander Solzhenitsyn) ایک روسی ادیب تھا، اسے اسٹالن (Stalin) پر تنقید کرنے کے الزام میں ملک بدر ہونا پڑا۔ جوزف براڈسکی (Joseph Brodsky) روسی اور انگریزی کا شاعر تھا، جسے ۱۹۸۷ء میں نوبل انعام سے نوازا گیا۔ اسے روس کو اس لیے خیر باد کہنا پڑا کہ وہ سماج کے لیے کوئی مفید کام نہیں کر رہا تھا۔ کوروما (Ahamadou Kourouma) کو، افریقہ چھوڑ کر پیرس میں پناہ لینی پڑی کیوں کہ وہ اشتراکی نظریے پر مبنی ادب کو فروغ دے رہا تھا۔ پاش کو پنجاب کے شدت پسندوں نے گولی ماردی کیوں کہ وہ ان کی حمایت میں نہیں تھے۔ مذکورہ مثالوں سے یہ بات واضح ہے کہ سیاست اور شاعری کی چشمک ہر دور میں رہی ہے اور آئندہ بھی اس کے باقی رہنے کے امکان ہیں۔

اردو شاعری کی تاریخ پر اگر نظر ڈالی جائے تو جعفر زٹلی سے کیفی اعظمی اور سردار جعفری تک نہ جانے کتنے شعرا ہیں، جن کی تخلیقات پر پابندیاں عائد کی گئیں۔ کسی کو جان سے ہاتھ دھونا پڑا تو کسی کو جیل کی سختیوں سے گذرنا پڑا۔ اس موقع پر ترقی پسند مصنفین کی پہلی کانفرنس میں دیے گئے پریم چند کے خطبے کو یاد رکھنا بھی ضروری ہے، جس میں انھوں نے شاعر و ادیب کو سیاسیات کے آگے چلنے والی مشعل کہا تھا۔ یہاں ایک اور بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ ادب کی بنیادی قدریں خیر، انسان دوستی، غریبوں کی حمایت، عالمی امن، مساوات اور روحِ تعمیر وغیرہ ہیں۔ اس کے برعکس نظریے سے اسے بیزاری اور نفرت ہوتی ہے۔ بیسویں صدی کے نصف اول کی اردو شاعری ان تمام خیالات و نظریات سے مملو ہے۔ اس کے باوجود سیاسی شاعری پر اب تک کوئی خاطر خواہ کام منظر عام پر نہیں آسکا ہے۔ زیر بحث دور کے ادب کو پڑھتے ہوئے اکثر یہ محسوس ہوتا تھا کہ اس پر تحقیقی کام ہونا چاہیے۔ اس دور کی شاعری ایسی ہے کہ آنے والی نسلوں کے دلوں کو ہمیشہ گرماتی رہے گی۔ انھیں غریبوں کی حمایت، مساوات، انسان دوستی کی طرف راغب کرتی رہے گی۔ لہٰذا اس موضوع پر کام کرنے کا خیال بہت دنوں سے میرے ذہن میں تھا اور آج اس کام کو پورا ہوتے دیکھ مجھے ایک طرح کا فرحت بخش احساس ہو رہا ہے۔

یہ کتاب پانچ ابواب پر مشتمل ہے۔ جس میں پہلا باب ''سیاست اور شاعری'' سے متعلق ہے۔ اس میں سیاست اور شاعری کی مختلف تعریفیں مغربی و مشرقی مفکرین کے حوالے سے پیش کی گئی ہیں، اس کے بعد دونوں کے تعلق سے بحث کرتے ہوئے اپنی رائے قائم کرنے کی سعی کرتے ہوئے کسی نتیجے پر پہنچنے کی کوشش کی گئی ہے۔

دوسرا باب ''سیاسی صورتِ حال ۱۹۵۰-۱۹۰۰'' ہے۔ جس کی تین فصلیں (الف) گاندھی ازم، (ب) اشتراکیت اور (ج) احیا پرست رجحانات ہیں۔ گاندھی جی کی شخصیت ایسی ہمہ گیر تھی کہ ان کے کانگرس میں شامل ہونے کے بعد کوئی ایک بھی اہم فیصلہ ان کی مرضی کے خلاف نہیں لیا جا سکا۔ پوری جدوجہد آزادی پر ان کی شخصیت کا زبردست اثر رہا۔ وہ پہلے کانگرسی

تھے، جن کی شہرت و مقبولیت ملک گیر تھی۔ تحریکِ آزادی پر ان کی شخصیت اور نظریات کے اثرات بہت گہرے تھے۔ اس فصل میں گاندھی ازم اور اس کے اثرات کا جائزہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اشتراکیت کا نظریہ بھی اسی دوران ہندوستانی رہنماؤں میں پروان چڑھا، جس کے روحِ رواں نہرو تھے۔ روسی انقلاب سے اردو شعرا اور شاعری کس حد تک متاثر ہوئے؟ اس انقلاب سے کیا کیا تبدیلیاں ہماری شاعری میں آئیں؟ اس کا محاکمہ کرنے کی بھی کوشش اس فصل میں کی گئی ہے۔ تیسری فصل میں، اس وقت کے ہندوستانی سماج میں چل رہی مختلف احیا پرست تحریکوں کا ذکر، ہندوستانی قومی سیاست یا تحریکِ آزادی پر پڑنے والے اثرات کا جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ کس طرح انگریز، ان رہنماؤں کو اپنے ہاتھوں کی کٹھ پتلی بنا کر اپنا مطلب نکالنے میں لگے ہوئے تھے اور آخر کار ان تنظیموں کا قومی تحریک میں کیا رول رہا؟ ان تمام باتوں کو یہ فصل محیط ہے۔

تیسرا باب ''جہد آزادی کے دوران اردو میں سیاسی شاعری'' ہے۔ یہ باب چار فصلوں میں منقسم ہے۔ جس میں پل پل کروٹیں لیتی ہندوستانی سیاست دکھائی دیتی ہے۔ ہندوستانی سیاست جیسے جیسے شدت اختیار کرتی گئی، ویسے ویسے اردو شاعری کا لہجہ بھی بدلتا گیا۔ ایک وقت تھا جب ہوم رول (Home Rule) ہی بہت کچھ معلوم ہوتا تھا لیکن جب وقت نے کروٹ لی اور مکمل آزادی کی مانگ شروع ہوئی تو شعرا بھی نوجوانوں کے دلوں کو گرماتے ہوئے آزادی کے نغمے گانے لگے۔ وہ خواب جو آزادی کے متوالوں نے اور ہمارے شعرا نے دیکھے تھے، حصولِ آزادی کے بعد جب وہ شرمندۂ تعبیر نہ ہوئے تو اردو شعرا نے ''ماتمِ آزادی'' بھی کیا۔

چوتھا باب ''اردو میں سیاسی شاعری کا ارتقا'' ہے۔ جس میں تین فصلیں، رومانی تحریک، ترقی پسند تحریک اور سیاسی و ادبی تحریکات کے رشتے کے جائزے پر مبنی ہیں، جس میں ترقی پسند تحریک اور رومانی تحریک کا ذکر کرتے ہوئے سیاسی شاعری کے ارتقائی مراحل اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ چونکہ ان دونوں تحریکوں پر بہت کام ہو چکا ہے لہٰذا ان سے زیادہ توجہ سیاست اور شاعری کے رشتے پر مرکوز کی گئی ہے۔ عالمی ادب میں سقراط، گورکی، لورکا، جیسے ادیبوں کا اور

پھر اردو شعرا میں جعفر زٹلی سے سردار جعفری تک کے شعرا کو زیر بحث لاتے ہوئے یہ نتیجہ نکالا گیا ہے کہ تاریخ کا کوئی ایسا دور نہیں جب سیاست سے ادیبوں کی چشمک نہ رہی ہو۔

پانچویں یعنی آخری باب میں سیاسی شاعری کی ادبی قدر و قیمت متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ یہ باب خاکسار کے مطالعے اور سیاسی شاعری کے مکمل جائزے کا احاطہ کرتا ہے۔ احتساب اور تجزیے میں راقم الحروف نے تنقید کے اصولوں کو برتنے کی پوری کوشش کی ہے پھر بھی اگر کہیں کوئی کمی راہ پا گئی ہو تو اسے میری کم مائیگی سمجھ کر نظر انداز کر دیں۔ اس مقالے میں Modern Language Association امریکہ کے تجویز کردہ اصولوں پر عمل کرنے کی سعی کی گئی ہے، بالخصوص حوالے اور کتابیات اسی نہج پر دیے گئے ہیں۔ سیاسیات کی بعض تعریفیں انگریزی سے اردو کے قالب میں ڈھالی گئی ہیں اور ساتھ ہی انگریزی تعریفوں کو حواشی میں درج کر دیا گیا ہے تاکہ قاری کی رسائی اصل ماخذ تک ہو سکے۔ ایک بات جس کا ذکر کرنا یہاں ضروری ہے، وہ یہ ہے کہ جن کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے لیکن ان کے ابتدائی صفحات ندارد تھے، ایسی کتابوں کے سلسلے میں ان کے نام کے سامنے ص (صفحہ) ندارد تحریر کیا گیا ہے۔

یہاں ان اساتذہ کا ذکر کرنا ضروری ہے، جن سے میں نے زبان کے در و بست سیکھے ہیں۔ اس سلسلے میں اپنے مشفق استاد پروفیسر شارب ردولوی کو یاد کرنا میرا فرض اولین ہے کیوں کہ انھوں نے ہی مجھے الفاظ کے زیر و زبر سے آگاہ کیا ہے اور میرے اندر زبان کی شد بد پیدا کرنے کی حتی الامکان سعی کی۔ پروفیسر صدیق الرحمٰن قدوائی کا نام اس موقعے پر لینا ناگزیر ہے۔ کیوں کہ انھوں نے نہ صرف تاریخِ ادب بلکہ ادبی سماجیات کے بھی گر ہمیں سکھائے ہیں اور ساتھ ہی شعر کی گرہ کھولنے کا طریقہ بھی بتایا۔ ڈاکٹر خواجہ اکرام الدین نے نہ صرف ہر قدم پہ میری حوصلہ افزائی اور رہنمائی کی بلکہ بعض اوقات سراہا بھی اور ایک ہمدرد استاد کے فرض کو بہ حسن و خوبی انجام دیا۔ لہٰذا ان کو بھی اس موقعے پر یاد کرنا میرا فرض منصبی ہے۔ ان اساتذہ کے مشوروں اور کسی بھی مسئلے کو خندہ پیشانی کے ساتھ سلجھانے سے طبیعت سرخوش و سرمست ہے پھر بھی شکریہ ادا

کرنے کو جی تیار نہیں ہے۔ کیوں کہ ہیچ مداں کا ماننا ہے کہ اگر آپ کے ساتھ کسی نے کوئی سلوک کیا اور آپ نے اس کا شکریہ ادا کر دیا تو گویا معاملہ جیوں کا تیوں رہ گیا، اس میں مضبوطی نہیں آئی اور یہاں تو ان اساتذہ کے زیرِ سایہ رہ کر زبان کے جزر و مد سیکھنے ہیں، لہٰذا شکریہ نہ ادا کرنے کے لیے معذرت خواہ ہوں۔ امید کرتا ہوں کہ ان اساتذہ کا دست شفقت درس و تدریس کے معاملے میں آئندہ بھی میرے سر پر بنا رہے گا۔

اس موقع پر جب کہ میری پہلی کتاب شائع ہونے جا رہی ہے، سب سے پہلے والدہ کا نام لینا ضروری ہے۔ کیوں کہ وہ میری ماں ہی نہیں باپ بھی ہیں، جنھوں نے ہر قدم پہ میری حوصلہ افزائی کی اور والد کی کمی کبھی بھی محسوس نہیں ہونے دی۔ حالاں کہ والد صاحب کو میری ان آنکھوں نے دیکھا ہے لیکن اِن میں تب اتنی سکت نہیں تھی کہ اپنے اندر ان کا کوئی عکس محفوظ رکھتیں۔ اللہ تعالیٰ سے یہی التجا ہے کہ وہ ماں باپ دونوں کی محبت اور سایۂ شفقت ہر بچے کو عطا کرے: آمین۔ میں اس نیک ساعت پر اپنی شریک حیات ڈاکٹر عرشیہ جبین اور فرزند ذیشان احمد کو نہیں بھول سکتا، جن کے بغیر میری زندگی ادھوری ہے۔ اس کتاب کے شائع کرنے میں میری سستی اور کاہلی کا احساس نصف بہتر نے بار بار دلایا اور اسی بار بار کی تاکید کا نتیجہ ہے کہ آج یہ کتاب آپ کے ہاتھ میں ہے۔ بھائی، بھابی اور خالہ کا پیار میری خوش نصیبی ہے، کاش ان کے ساتھ رہنے کے لیے تھوڑا وقت مل پاتا۔

دوستوں میں سب سے پہلے ڈاکٹر مجیب عالم کو یاد کرنا میری سماجی ذمہ داری ہے، ان کی شریف النفسی ہم سب کے لیے قدرت کا عطا کردہ بے بہا عطیہ ہے۔ سیاسی نظریات کے سلسلے میں بعض اوقات ان سے بحث و مباحثہ کر کے، استفادہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ناسپاسی ہوگی اگر اپنے عزیز دوست ضیاء الرحمٰن کو اس موقعے پر بھول جاؤں، جس کی بے لوث محبت کا میرے پاس کوئی بدل نہیں۔ ضیاءُ الرحمٰن جیسا دوست اس دورِ ہما ہمی میں پانا خوش نصیبی ہے "ورنہ اکیسویں صدی ہے یہ بس، کچھ نہ پوچھیے"۔ عزیزی ندیم فراہی کے لیے بھی دعا ہی کر سکتا ہوں

کیوں کہ اس کے علاوہ میرے پاس کوئی دولت نہیں، جو ان کی محنت و لگن کا بدل ہو۔ رات ہو یا دن وقت کی کوئی قید نہیں، ہر گھڑی خندہ پیشانی سے Composing اور تصحیح کے لیے مستعد رہتے ہیں۔

آخر میں ان دوستوں کو یاد کرنا از حد ضروری ہے جن کا وجود میرے لیے باعثِ رحمت بھی ہے اور زحمت بھی، جن کا نام آتے ہی سجاد حیدر یلدرم کا مضمون ''مجھے میرے دوستوں سے بچاؤ'' ذہن میں فوراً آتا ہے۔ کیوں کہ یہی دوست کتاب کی تیاری میں ہمیشہ مانع رہے مگر یہی تو میرا سرمایۂ حیات ہیں، اگر یہ نہ ہوں تو زندگی اجیرن ہو جائے۔

پرویز احمد اعظمی

۲۱؍جولائی ۲۰۰۹

حیدرآباد (دکن)

سیاست اور شاعری

ہر ادب اپنے عہد کے غالب رویوں کا ترجمان اور عکاس ہوتا ہے، خواہ وہ رویے سماجی، تہذیبی ہوں یا سیاسی۔ ہمارے ادب کی تاریخ اس بات کی گواہ ہے کہ زمانۂ قدیم میں بھی اپنے عہد کی سیاسی شکست و ریخت پر شعرأ نے بلا خوف اظہارِ خیال کیا ہے۔ یہاں تک کہ ان میں سے بعض کو اس کی سزا بھی بھگتنی پڑی یا جان سے ہاتھ دھونا پڑا۔ کلاسیکی اردو شاعری میں شہر آشوب، ہجو، واسوخت اور غزل کے متفرق اشعار کی شکل میں ایسی بہت سی چیزیں مل جاتی ہیں، جسے جدید ادبی اصطلاح میں مزاحمتی ادب یا احتجاجی ادب کا نام دیا گیا ہے۔ مثلاً:

سمجھا تو اس قدر بھی اے بھڑوے، خبیث، خر
کس پر ہوا یہ مظلمہ، لوٹا کنھوں نے، زر
ہر نیک و بد میں آدمی، کرتا ہے یاں نظر
تو، تو خدا کے فضل سے اس باپ کا پسر
جس کا خطاب ''شاہِ حماقت پناہ'' ہے (قائم)

لیکن ہر عہد میں اس طرح کے احتجاجی یا مزاحمتی ادب کا انداز بدلتا رہا ہے، بقول علی سردار جعفری:

ع: بدل گئے ہیں اگر چہ قاتل، نظامِ دار و رسن وہی ہے

جہد آزادی کے دوران بیشتر شعرأ نے شاعری کو عوام کی نجات کا ذریعہ سمجھ کر اسے ایک آلۂ حرب کی طرح استعمال کیا۔ ان شعرأ کی تخلیقات میں بنیادی سماجی حقیقتوں کا اعتراف خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ ان تخلیقات میں ''آئینِ جواں مردی حق گوئی و بیباکی'' کی تصویر دیکھی جا سکتی ہے۔ ان کی شاعری بے تابی، کرب اور عزمِ جواں کی شاعری ہے۔

فرد سماج کی ایک اکائی ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے ہر فرد کی سماج کے تئیں کچھ نہ کچھ ذمہ داریاں ہوتی ہیں۔ انھیں ذمہ داریوں کو نبھانے کے لیے ادیب ایسے مسائل پر قلم اٹھاتے ہیں، جن کا تعلق ملک و

قوم اور دنیا سے ہوتا ہے۔ شاید اسی لیے ساحرؔ لدھیانوی نے کہا ہے:

دنیا نے تجربات و حوادث کی شکل میں
جو کچھ مجھے دیا تھا وہ لوٹا رہا ہوں میں

حب الوطنی، قومی مسائل و ترقی، جنگ و امن اور رنگ و نسل کا امتیاز وغیرہ ایسے موضوعات ہیں، جن سے ہمارا تعلق کسی نہ کسی نہج پر ضرور ہوتا ہے۔ اسی لیے یہ مسائل ہمیں متاثر کرتے ہیں۔ شاعروں نے ایسے سیاسی مسائل پر اکثر بہترین تخلیقات پیش کی ہیں۔ بقول آل احمد سرورؔ: ''ادب چوں کہ زندگی کی سچائیوں سے گریز کر ہی نہیں سکتا اس لیے غیر شعوری طور پر سماجی بے انصافیوں، اہل دول کی چیرہ دستیوں اور ایک عام انسان دوستی اور دنیا کی عظمت اور رنگا رنگی کو بھی اپنے نالہ و نغمہ میں محفوظ کر لیتا ہے۔'' (بحوالہ، اطہر پرویز، ۱۹۸۶: ص ۳۸)

ادب محض ایک تصویر کشی نہیں ہے، سیاسی مسائل اور سماج پر اس اثر تو اس تصویر کا صرف ایک پہلو ہے، جو کچھ شاعروں کے یہاں زیادہ نمایاں ہے۔ ادب ایک سماجی تاریخ کی بھی حیثیت رکھتا ہے۔ جس میں کسی قوم یا ملک کی عہد بہ عہد بدلتی ہوئی تہذیب کی مسلسل تصویریں نظر آتی ہیں۔ یہ کسی نہ کسی حد تک قوموں کے عروج و زوال کا آئینہ بھی ہوتا ہے، البتہ یہ بات اور ہے کہ اس کے لیے دیدۂ بینا کی ضرورت ہوتی ہے۔ قوموں کے عروج و زوال میں سیاسی اسباب و حالات اور واقعات کا خصوصی رول ہوتا ہے، جس سے پورا معاشرہ متاثر ہوتا ہے۔ چوں کہ ادیب بھی سماج کی ایک اکائی ہوتا ہے، اس لیے وہ بھی ان سماجی حالات و واقعات سے متاثر ہوتا ہے خواہ وہ کسی نوع کے ہوں، جس کے مضمرات اس کی تخلیقات میں ظاہر ہوتے ہیں۔ شاید یہی سبب ہے کہ سیاسی شاعری کا مزاج ہمیشہ تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ جعفر زٹلی کے سکہ ٔ شعر[1] سے لے کر مرزا غالبؔ کے سکہ ٔ شعر[2] تک اور دوسری اصناف میں کی گئی سیاسی شاعری کو اگر دیکھا جائے تو ہمیں محسوس ہوگا کہ ہر عہد کے مطالبات کے مطابق سیاسی شاعری کی نوعیت تبدیل ہوتی رہی ہے۔ سوداؔ کے ''ہجو اسپ''[3] اور شبلیؔ کی سیاسی شاعری[4] کے مقابلے میں جہد آزادی کے زمانے میں کی گئی شاعری، بالکل مختلف ہے۔

کسی بھی عہد میں ادب اور سیاست کو الگ تصور نہیں کیا گیا تو آج کے اس کش مکش سے

بھر پور دور میں ان کو الگ کیسے خیال کیا جا سکتا ہے۔ سیاست ادب کو متاثر کرتی ہے اور ادب سیاست کو۔ نیتشے (Nietzsche) ادبی شخص تھا مگر اس کا جدید جرمن سیاست پر گہرا اثر پڑا۔ یہی بات ''لینن'' (Lenin Vladimir) اور ''ماؤ'' (Mao Zedong) کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے۔ ان کے افکار کا اثر روس اور چین کے ادب پر ہی نہیں بلکہ دنیا کے دوسرے ممالک کے ادب پر بھی بہت گہرا ہے۔ گاندھی جی بھی ادبی شخص نہیں تھے لیکن پچھلی صدی کی سبھی بھارتی زبانوں کے ادب پر ان کے اثرات کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

عالمی سیاست اور شاعری کی تاریخ پر جب ہم نگاہ ڈالتے ہیں تو دیکھتے ہیں کہ سب سے پہلا شخص جو سیاست کی نذر ہوا وہ سقراط تھا، جس کو اپنے خیالات کی وجہ سے اس کے عہد کے حکمراں نے پھانسی دیدی۔ اردو کی تاریخ کو اگر دیکھا جائے تو جعفر زٹلی سے لے کر عہد حاضر تک کسی نہ کسی شکل میں سیاست اور شاعری کی سرد جنگ یا کش مکش جاری نظر آئے گی اور ابدی دنیا تک اس کے جاری رہنے کا قوی امکان ہے۔ فن کار و ادیب کی غیر جانبداری کی بات ایک مضحکہ سے زیادہ کچھ نہیں۔ جو لوگ ادیب کی غیر جانبداری کی بات کرتے ہیں وہ دراصل بورژوا معاشرے کے طرف دار اور حمایتی ہیں۔ کوئی ادبی فن پارہ یا شاہ کار تصنیف سیاست سے بعید ہو ہی نہیں سکتی۔ ادب میں سیاست کا مطلب اصل یا عملی سیاست سے الگ ہوتا ہے۔ سیاست نظریہ کی شکل میں ادب میں مضمر ہوتی ہے، جس کے معنی ہیں زندگی کے لیے منظم اور متعین نصب العین لیکن ایسا ہو ہی جائے ممکن نہیں لگتا۔

اب اگر ہم ایک بار پھر سقراط سے لے کر عہد حاضر تک کے مفکروں کے خیالات و نظریات، ادب اور سیاست کے تناظر میں کیا ہیں؟ ان پر ایک نگاہ ڈالتے چلیں تو ہمیں سیاست اور شاعری کے تعلق کو سمجھنے میں آسانی ہوگی۔ ''افلاطون کے مطابق سیاست و اخلاق کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔'' (جمیل جالبی: س ندارد، ص ۴۰) اسی طرح جرمنی کے ایک سیاست داں ذکاریہ کے مطابق۔ ''سیاست، سرکار کے انتظام و انصرام کے بنیادی اصولوں سے منسلک ہے۔'' (پنت: س ندارد، ص ۱) فرانس کے ایک مصنف پول جینیٹ نے سیاسیات کی تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ: ''سیاست کے ذریعے حکومت کی بنا اور سرکار کے اصولوں کا ذکر ہوتا ہے'' (ایضاً ص ۱)

پروفیسر سیلی (Seelly) نے کہا ہے کہ: ''جس طرح معاشیات معیشت سے، حیاتیات حیات سے، الجبرا ہندسوں سے، جیومیٹری خطوط سے منسلک ہے، ٹھیک اسی طرح سیاست حکومت سے جڑی ہوئی ہے۔'' [5]

(ایضاً،ص ا)

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ سیاست کا تعلق کسی نہ کسی نہج پر سرکار اور اسکے عمل سے وابستہ ہے، جبکہ شاعری یا شاعر کا میدان ذرا سا الگ ہے۔ اس سلسلے میں Andrew Heywood اپنی کتاب Key Concepts in Politics میں سیاست کی مکمل تعریف پیش کرنے کی کوشش کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> سیاست، اپنے وسیع تر معنوں میں، ایک ایسا عمل ہے، جس کے تحت عوام سماج میں رہنے کے لیے عام اصول بناتے، اس کی حفاظت اور ترمیم کرتے ہیں، جس کے کہ زیر نگیں وہ رہتے ہیں۔ (ص ۳۳)

وہ اپنی بات آگے بڑھاتے ہوئے اسکے چار اور خصوصی زاویے پیش کرتا ہے۔

(۱) یہ حکومت کے انتظام اور ریاستی سرگرمیوں سے خاص طور سے جڑی ہوئی ہے۔

(۲) یہ عوامی انتظام اور کمیونٹی کے مسائل سے منسلک رہتی ہے نہ کہ ذاتی مسائل سے۔

(۳) یہ مسائل کا حل بات چیت، سمجھوتوں اور تصفیے سے کراتی ہے نہ کہ طاقت کے زور سے۔

(۴) سیاست ملک کی پیداوار، تقسیم اور وسائل سے خاص طور سے سروکار رکھتی ہے کیوں کہ یہ چیزیں سماج کے وجود کو بنائے رکھنے کے لیے نہایت اہم ہیں۔[۵]

(Heywood: 2000, p-33)

یہاں آگے بڑھنے سے قبل اگر ہم ایک نظر لفظ Politics اور اس کے پس منظر پر ڈالتے چلیں تو بہتر ہوگا۔ یہ لفظ یونانی زبان سے نکلا ہے۔ اس کی ابتدا سے متعلق بحث کرتے ہوئے آر.بی. اگروال نے لکھا ہے:

> "The term Political Science is intimately related to the word "Politics" which itself is derived from the Greek word "Polis" that means a city-state, the general form of political organisation in ancient Greece. The origin of political thought in the west, therefore, goes back to Greece... (Agarwal

:1993, P-1)

مذکورہ مسئلے پر سب سے پہلے سوفسطائی بالخصوص فیثا غورث اور جارجیٹ (Gorgias) نے یونان میں اس پر غور وخوض کرنا شروع کیا اور اس کے بعد ایک سیاسی نظریہ پیش کیا۔ پھر:

Socrates, Plato and Aristotle continued to conduct the scientific study of the various problems concerning the state and the government. (ibid, p-1)

سیاسی مسائل اور سیاست پر غور وخوض کرتے ہوئے مشہور یونانی فلاسفر ارسطو اپنے استاد افلاطون اور استاد کے استاد سقراط پر سبقت لے گیا اور کہا: ارسطو کو مغرب میں سیاست کا بابا کہا جاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جیسے منو کو پہلا ہندوستانی سیاسی مفکر اور اس کی مشہور کتاب ''منواسمرتی'' (Manusmriti) کو پہلی قانونی ہندوستانی کتاب تسلیم کیا جاتا ہے۔ بعد ازاں کوٹلیہ نے اپنی کتاب ''ارتھ شاستر'' میں باریک بینی سے Polity کی تعریف پیش کی۔ ارسطو اپنی مشہور زمانہ تصنیف "Politics" میں کہتا ہے:

"Man is by nature a political animal and he, who by nature and not by mere accident is without state, is either above humanity or below it" (Agarwal:1993, P-1)بحوالہ

سیاسیات کی کچھ اور تعریفیں یہاں درج کرنا بہتر معلوم ہوتا ہے۔ کیوں کہ ان سے یہ سمجھنے میں ہمیں آسانی ہوگی کہ سیاسیات کی حدیں کہاں کہاں تک پھیلی ہوئی ہیں اور اس کی وسعت کہاں کہاں تک ہے؟ اس کے بعد ان تعریفوں سے ہم خود کسی نتیجے پر پہنچنے کی کوشش بھی کریں گے۔

گارنر کہتا ہے: "Political science begins and end with the state"(بحوالۂ نارائن: س ندارد، ص ۵)

مشہور جرمن مصنف گیرس (Garris) لکھتا ہے:

"Political Science deals with the origin, development, purpose, and all political problems of the state."

بحوالہ (Agarwal:1993,P-3)

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ سیاست، ریاست اور سرکار (State and the Government) کے رشتوں کا ایک سائنسی مطالعہ ہے۔ مذکورہ تمام تعریفوں میں ایک چیز ''ریاست اور سرکار'' مضمر ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ریاست اور سرکار ہی سیاست کا محور اور مرکز ہیں یا یہی سیاست میں بنیادی اہمیت کے حامل ہیں۔

سیاسیات ان علوم میں سے ہے، جو انسانی زندگی، اس کے نظام اور اس کے تدریجی نشو ونما سے بحث کرتے ہیں۔ انسانی زندگی ایک بہت ہی وسیع موضوع ہے لیکن وسعت کے باوجود وہ ایک بسیط چیز ہے، جس کے الگ الگ حصے نہیں کیے جا سکتے۔ سیاسیات میں معاشرتی نظام کی ہر شکل شامل کی جا سکتی ہے لیکن اس کا خاص موضوع اس نظام کی وہ شکل ہے، جسے ریاست کہتے ہیں۔ ریاست کا عام معاشرتی زندگی سے کیا تعلق ہونا چاہیے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے، جس کا ہر زمانے میں فلسفیوں نے مختلف جواب دیا ہے۔ پر ہم یہاں صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ سب سے ممتاز اور اہم معاشرتی ادارہ ہے اور معاشرتی زندگی کا شاید ہی کوئی ایسا پہلو ہوگا، جس پر اس کا اثر نہ پڑتا ہو۔ لیکن ہم نہ ریاست کا کوئی صحیح مفہوم قائم کر سکتے ہیں نہ سیاسیات کا، جب تک کہ ہم انسانی تاریخ، عقیدے اور عمل کے مختلف معیاروں، انسانی فطرت کی خصوصیات، اس کے اسرار اور اجتماعی زندگی کی قدیم اور جدید شکلوں سے کسی قدر واقف ہو جائیں۔

ایک سوال جو افلاطون کے زمانے سے چلا آرہا ہے، وہ یہ کہ سیاست فسلفہ ہے یا علم یا محض ایک فن۔ اس سوال کا جواب مختصراً مجیب صاحب نے یہ دیا ہے: ''اس سوال کا جواب ہم یہی دے سکتے ہیں کہ سیاسیات فلسفہ بھی ہے، علم بھی اور فن بھی۔'' (مجیب: ۱۹۸۲، ص ۱۳)

اس (سیاست) کا میدان بہت وسیع ہے لیکن تنگ نظری اسے تنگ بھی کر سکتی ہے اور اگر ہم چاہیں تو اسے یونانیوں کی طرح تمام علوم پر فوقیت بھی دے سکتے ہیں اور چاہیں تو اسے بے جان اصطلاحوں کا گورکھ دھندا بھی بنا سکتے ہیں۔

درج بالا سطور میں ہم نے اب تک سیاسیات کی کئی تعریفیں مختلف ماہرین کے تعلق سے درج کیں۔ اسی طرح ادب پر بھی ایک غائر نظر ڈالنے کی ضرورت ہے تا کہ دونوں کے تعلق پر تفصیل سے بحث کی جا سکے۔ شاعری اور شاعر کی بات جب بھی ہوگی تو سب سے پہلے ہمیں افلاطون کا ذکر کرنا ہوگا۔

کیوں کہ عالمی تاریخ میں وہ پہلا شخص ہے، جس کے یہاں ''مکالمات'' میں دنیا کی تمام کتابوں کے مواد و موضوعات ملتے ہیں۔ اس نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف ''جمہوریہ'' (Republic) میں ایک مثالی ریاست کا تصور پیش کیا اور شاعر اور شاعری کا قائل ہونے کے باوجود شاعر کو اپنی مثالی جمہوریہ سے خارج کر دیا۔ افلاطون کے مکالمات میں سے کوئی مکالمہ خصوصیت کے ساتھ ادب کے بارے میں نہیں ہے لیکن مختلف مکالموں میں شاعری کے بارے میں جو آرا ملتی ہیں، ان کو جوڑ کر ایک ادھورا نظریہ ضرور بنایا جا سکتا ہے۔ ای آن (Ion) میں وہ شاعری کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے:

کیوں کہ شاعر ایک روشنی اور پرواز کرنے والی پاک چیز ہے، وہ اس وقت تک تخلیق نہیں کرتا جب تک الہامی قوت اس پر غالب نہ آ جائے اور وہ اپنے حواس زائل نہ کر دے اور عقل یکسر غائب نہ ہو جائے۔ جب تک وہ اس عالم جذب میں نہیں آ جاتا وہ بے قوت رہتا ہے اور اپنے الہام ربانی کو الفاظ کا جامہ نہیں پہنا سکتا۔۔۔ صرف شاعری کی دیوی ان میں الہامی قوت کا صور پھونکتی ہے۔۔۔ شاعر فن کی مدد سے نہیں بلکہ آسمانی قوت سے نغمہ سرا ہوتا ہے۔ (جالبی: س ندارد، ص ۵-۴)

اس اقتباس سے یہ واضح ہے کہ افلاطون شاعر کی عظمت کو تسلیم کرتا ہے کیوں کہ وہ اپنے آپ کچھ نہیں کہتا بلکہ کسی آسمانی قوت کے تحت رہتا ہے، اسی لیے اس کا ریاست میں رہنا مخدوش نظر آتا ہے۔ افلاطون شاعری کو اس لیے نقصان دہ سمجھتا ہے کہ وہ نقل کی نقل کرنے کے باعث ہماری عقل کے بجائے ہمارے جذبات کو برانگیختہ کرتی ہے۔ وہ کہتا ہے شاعری یا کسی فن لطیف کو حق، انصاف اور خوبی کے مسائل سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔

افلاطون کے اس خیال سے ارسطو متفق ہے کہ شاعری ایک طرح کے جنون کا نتیجہ ہوتی ہے لیکن ''وہ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالتا کہ شاعری مریضانہ ذہن کی پیداوار یا مریضانہ خیالات کو راہ دیتی ہے۔'' شاعری پر بحث کرتے ہوئے اس نے مزید لکھا ہے کہ ''شاعری کا وجود دو چیزوں کا مرہون منت ہے اور دونوں کی جڑیں ہماری فطرت کی گہرائیوں میں پیوست ہیں۔ پہلی بات تو یہ کہ نقل کا جذبہ انسان میں بچپن سے ہی نمو پذیر ہوتا ہے۔۔۔ اس کے بعد پھر سریلی آواز اور آہنگ کے لیے ہمارے احساس کا درجہ ہے۔ شعر کی بحر بھی آہنگ میں شامل ہے۔'' (فاروقی: ۱۹۸۴، ص ۴۳)

ہوریس ادب و شاعری کے سلسلے میں ہدایت کا سرچشمہ ہے۔ اس کی تصانیف روایات اور اصولوں کا مجموعہ ہیں، جن پر اٹھارویں صدی تک مغرب کی تنقید و تخلیق عمل پیرا رہی ہیں۔ جمیل جالبی

ہورلیس کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''ہورلیس خوش ذوقی کو شاعری کے لیے ضروری بتاتا ہے اور فن شاعری میں اسی اصول کی تشریح کرتا ہے۔ خوش ذوقی فن کی وحدت سے پیدا ہوتی ہے یعنی فن کا وہ مجموعی اثر جو ایک مکمل شکل سے پیدا ہوتا ہے۔'' (جالبی: ص ندارد، ص ۱۷) وہ حد سے تجاوز کرنے کے خلاف اور توازن کا حامی ہے۔ اس سلسلے میں انگریزی کی نئی شاعری کی بنیاد رکھنے والے شاعر یعنی ورڈس ورتھ کا قول نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ اس نے نئی شاعری کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:
''شاعری بادشاہوں اور امرا و نوابین کے لیے نہیں ہے۔۔۔ ورڈس ورتھ شاعری کو دل کی آواز اور جذبات کا بے ساختہ اظہار کہتا ہے۔'' (جالبی: ص ندارد، ص ۴۶)

وہ کہتا ہے کہ نیچر کے ساتھ رہنے والا انسان شہری آدمی سے بہتر ہے۔ دیہات کی زندگی میں انسان کے جذبات نیچر سے ہم آہنگ رہتے ہیں۔ اسی لیے دیہات اور مناظر قدرت فطری شاعری کا بہترین موضوع ہیں۔ اس کے نزدیک ''شاعری کا کام علم دینا نہیں ہے اور نہ ہدایت کرنا ہے بلکہ فوری مسرت بہم پہنچانا ہے۔ (جالبی: ص ندارد، ص ۴۷) وہ شاعری کو تمام علوم کی ''روح لطیف'' کہتا ہے اور شیلی (Shelley) کا خیال ہے کہ:

> "Poetry awakens and enlarges the mind by a thousand unapprehended combinations of the thought"

شاعری نہ صرف فکر کے لامحدود دائرے ہم پروا کرتی ہے بلکہ ذہن کو بیدار بھی کرتی ہے اور اس کے علاوہ اور بھی بہت کچھ معلومات ہمیں فراہم کرتی ہے، جس پر بحث اسی باب میں آگے کی جائے گی۔ یہاں تک شاعری سے متعلق مغربی مفکروں اور ادیبوں کا خیال نقل کیا گیا اور آیئے اب دیکھتے ہیں کہ ہمارے اردو ادب کے اکابرین، شاعری کے سلسلہ میں کیا رائے رکھتے ہیں۔ مولانا محمد حسین آزاد آب حیات میں باب ''نظم اردو کی تاریخ'' کا آغاز یوں کرتے ہیں:
''فلاسفۂ یونان کہتے ہیں کہ شعر خیالی باتیں ہیں، جن کو واقعیت اور اصلیت سے تعلق نہیں۔''
یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ شاعر خیالی باتیں ہی کرتا ہے۔ قدرتی مناظر، صبح و شام کا دلکش سماں، سماج میں رونما ہونے والے واقعات سے شاعر جو محسوس کرتا ہے، اسی کو لفظوں میں ڈھال کر دنیا کے پیشِ نظر کر دیتا ہے مگر اس میں کچھ تو ایسا ہوتا ہے، جو سامع اور قاری کو اپنا گرویدہ بنا لیتا ہے۔ نثر اور نظم کے فرق

اور شاعری کی خوبیوں کو واضح کرتے ہوئے آزاد مزید لکھتے ہیں:

''اول ایک مضمون کو ایک سطر میں لکھتے ہیں اور نثر میں پڑھتے ہیں پھر اسی مضمون کو فقط لفظوں کے پس و پیش کے ساتھ لکھ کر دیکھتے ہیں تو کچھ اور ہی عالم ہو جاتا ہے۔ بلکہ اس میں چند کیفیتیں پیدا ہو جاتی ہیں۔

(۱) وہ وصف خاص ہے کہ جسے سب موزونیت کہتے ہیں۔

(۲) کلام میں زور زیادہ ہو جاتا ہے اور مضمون میں ایسی تیزی آجاتی ہے کہ اثر کا نشتر دل پر کھٹکتا ہے۔

(۳) سیدھی سادی بات میں ایسا لطف پیدا ہو جاتا ہے کہ سب پڑھتے ہیں اور مزے لیتے ہیں۔''

(آزاد:۱۹۹۳، ص ۶۵-۶۴)

یہاں ایک بات بالکل واضح ہے کہ آزاد شاعری نہیں بلکہ شاعری کے اثر و تاثر کی بات کر رہے ہیں۔ حالی بھی یہی کہتے ہیں لیکن ذرا سا انداز بدل کر۔ فرماتے ہیں: ''شعر اگر اصلیت سے بالکل متجاوز اور محض بے بنیاد باتوں پر مبنی نہ ہو تو تاثیر اور دل نشینی اس کی نیچر میں داخل ہے۔''

(حالی: ۱۹۹۳، ص ۲۵)

اس تعریف میں جو خاص نکتہ ہے وہ یہ کہ شعر اصلیت سے بالکل متجاوز نہ کرے مگر مراۃ الشعر کے مصنف کا خیال اس کے برعکس ہے۔ وہ تحریر کرتے ہیں: ''وہ کلامِ موزوں و مقفّی جو مقدمات موہوم پر شامل ہوں اور ان کی ترتیب سے نتائج غیر واقعی پیدا کرے مگر اس طرح کہ وہم کو حقیقت، حقیقت کو وہم کر دکھائے، شعر ہے'' (عبدالرحمٰن: ۱۹۷۸، ص ۴)

وہم کو حقیقت اور حقیقت کو وہم کر دکھانے کے لیے شاعر یقیناً حد درجہ مبالغے سے کام لے گا، حالی جس کے مخالف ہیں۔ کاشف الحقائق اردو شاعری کو سمجھنے سمجھانے کی راہ میں خاصی اہمیت کی حامل کتاب ہے، اس کے مصنف کا خیال ہے کہ: ''شاعری حسب خیال راقم رضائے الٰہی کی ایسی نقلِ صحیح ہے، جو الفاظ بامعنی کے ذریعے سے ظہور میں آتی ہے۔ رضائے الٰہی سے مراد فطرت اللہ ہے اور فطرت اللہ سے مراد وہ قوانینِ قدرت ہیں، جنھوں نے حسب مرضی الٰہی نفاذ پایا ہے اور جن کے مطابق عالم درونی و بیرونی نشو و نما پائے گئے ہیں۔ بس جاننا چاہیے کہ اس عالم درونی و بیرونی کے نقلِ صحیح جو الفاظ با معنی کے ذریعے عمل میں آتی ہے، شاعری ہے۔'' (اثر: ۱۹۸۹، ص ۵۱)

اس تعریف میں فاضل مصنف نے درونی و بیرونی کی نقلِ صحیح کی بات کی ہے، جسے تسلیم کیا جاسکتا ہے لیکن ''رضائے الٰہی ۔۔۔'' کے پہرے کو آج شاید ہی کوئی شاعر یا ناقد اس قدر ضروری تسلیم کر سکے، جس قدر کہ فاضل مصنف نے قرار دیا ہے۔ مصوری اور موسیقی پر اپنی آرا کا اظہار کرتے ہوئے انھوں نے ان فنون لطیفہ کو بھی ''رضائے الٰہی کی نقل صحیح بذریعہ اصوات موزوں اور مصوری رضائے الٰہی کی نقل صحیح بذریعہ نقوش و قلم سے تعبیر کیا ہے۔'' (ایضاً، ص ۹۵)

ان تینوں فنون کو وہ ''شریف اور نفیس فن رضائے الٰہی کی نقل'' قرار دیتے ہیں۔ اور ان کا دارو مدار طبیعت فطرت اللہ پر رکھتے ہیں۔ شاعری کو ایک امر فطری کہتے ہیں اور جب اسے فطری کہتے ہیں تو اس کا انسانی اغراض سے کم و بیش طور پر تعلق بھی فطری ٹھہرتا ہے۔ شاعری، مصوری اور موسیقی کے لیے موصوف کے نزدیک ''رضائے الٰہی کی نقل صحیح'' کا معاملہ سب سے اہم نظر آتا ہے جبکہ مغربی مفکرین اور مشرقی اکابرین، کسی نے بھی منشائے الٰہی کی بات شاعری کے لیے جز و لازم کے طور پر تسلیم نہیں کیا ہے۔

''مراۃ الشعر'' کے مصنف نے اپنی بات بیان کے حوالے سے کی ہے، جسے نظم اور نثر کا مترادف سمجھنا چاہیے۔ کیوں کہ نظم اور نثر دونوں بعد کی اصطلاحیں ہیں۔ ان کا کہنا ہے: ''جادو اگر کچھ کا کچھ دکھاتا ہے اور دیکھنے والوں کو محوِ حیرت بناتا ہے تو بیان بھی کم نہیں، روتوں کو ہنسانا، ہنستوں کو رلانا، نامردوں کو مرد اور بیدردوں کو ہمدرد بنانا بیان کا ادنیٰ کرشمہ ہے۔'' (عبدالرحمٰن: ۱۹۷۸، ص ۱)

آگے اپنی بات کو مزید واضح کرتے ہوئے انھوں نے بیان کی دونوں قسموں یعنی نظم اور نثر پر اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے اور نظم کو نثر کے مقابلے اعلیٰ مقام عطا کیا ہے۔ ''نظم ہی جو افضل و اعلیٰ ہوتی ہے شعر کہلاتی ہے'' شاعری کو ایک طرف ساحری اور دوسری طرف شریک حکمت، نظم کو ''موتیوں کا ہار'' اور نثر کو ''کنکروں کا ہار'' کہتے ہیں۔ عروضیوں کے حوالے سے شاعری کی تعریف یوں پیش کرتے ہیں: ''شعر وہ کلام موزوں ہے جو عرب کی متداول بحور میں واقع ہو بلکہ ارداۃً کہا گیا ہے۔'' (ایضاً، ص ۴)

جبکہ حالیؔ مقدمہ میں رقم طراز ہیں کہ: ''الغرض وزن اور قافیہ، جن پر ہماری موجودہ شاعری کا دارو مدار ہے اور جن کے سوا اس میں کوئی خصوصیت ایسی نہیں پائی جاتی جس کے سبب سے شعر پر شعر کا اطلاق کیا جاسکے، یہ دونوں شعر کی ماہیت سے خارج ہیں۔'' (حالیؔ: ۱۹۹۳، ص ۴۵)

حالیؔ کے نزدیک شعر کا کام یہ ہے کہ فی الفور لذت یا اثر پیدا کردے، خواہ اس سے حکمت کا کوئی مقصد حاصل ہو یا نہ ہو خواہ نظم میں ہو یا نثر میں۔ وہ بھی شاعری کو مصوری، بت تراشی اور ناٹک سے

افضل سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ تینوں فن اس کی وسعت کو نہیں پہنچ سکتے۔ فرماتے ہیں: ''مگر نفسِ انسانی کی باریک گہری اور بوقلموں کیفیات صرف الفاظ ہی کے ذریعے سے ظاہر ہوسکتی ہیں۔ شاعری، کائنات کی تمام اشیائے خارجی اور ذہن کا نقشہ اتار سکتی ہے۔۔۔ شاعری ایک سلطنت ہے، جس کی قلم رو اس قدر وسیع ہے، جس قدر خیال کی قلم رو۔'' (ایضاً ص۴۷-۴۶)

شاعری، شاعری کی تاریخ اور اس کے لوازم پر جب بھی اردو ادب میں بحث کی جائے گی، علامہ شبلی کی شاہ کار تصنیف ''موازنہ انیس و دبیر'' اور ''شعر العجم'' کا ذکر کرنا ناگزیر ہوگا، جن میں شاعری پر انھوں نے اپنے خیالات کا اظہار بھرپور طریقے سے کیا ہے[1]۔ شاعری کیا ہے؟ اس کو وہ ایک نہایت مفصل اور دقیق بحث تسلیم کرتے ہوئے موازنہ کی تمہید میں لکھتے ہیں: ''شاعری کے دو جز ہیں: مادہ و صورت، یعنی کیا کہنا چاہیے اور کیوں کر کہنا چاہیے؟ انسان کے دل میں کسی چیز کو دیکھنے، سننے یا کسی حالت یا واقعے کے پیش آنے سے جوش و مسرت، درد و رنج، فخر و ناز، حیرت و استعجاب، طیش و غضب وغیرہ وغیرہ کی جو حالت پیدا ہوتی ہے، اس کو جذبات سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان جذبات کا ادا کرنا شاعری کا اصلی ہیولا ہے۔ ان کے سوا عالمِ قدرت کے مناظر مثلاً گرمی و سردی، صبح و شام، بہار و خزاں، باغ و بہار، دشت و صحرا، کوہ و بیاباں کی تصویر کھینچنا، یا عام واقعات اور حالات کا بیان کرنا بھی اس میں داخل ہے۔'' (شبلی: ص ندارد، ص۲۰) یہ باتیں موضوعات یا مادہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ شاعر جو کچھ نظم کرتا ہے، اس کا تعلق کہیں نہ کہیں مذکورہ موضوعات ہی سے ہوتا ہے۔ ہیئت یا جسے شبلی نے صورت کہا ہے، اس کا بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''لیکن یہ شرط ہے کہ جو کچھ کہا جائے، اس انداز سے کہا جائے کہ جو اثر شاعر کے دل میں ہے، وُہی سننے والوں پر بھی چھا جائے، یہ شاعری کا دوسرا جز یعنی اس کی صورت ہے، اور انھی دونوں جزوں کے مجموعے کا نام شاعری ہے۔'' (ایضاً ص۲۰)

شبلی نے ''موازنہ انیس و دبیر'' میں شاعری اور اس کے لوازمات پر سرسری گفتگو کی ہے اور بقیہ کو انھوں نے شعر العجم کے لیے اٹھا رکھا ہے۔ شعر العجم میں سب سے پہلے کتب ادبیہ کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ کلام موزوں ہو اور بالارادہ موزوں کیا گیا ہو پھر اس تعریف کو عامیانہ تعریف قرار دیتے ہیں ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ شاعری صرف وزن و قافیہ کا نام نہیں۔ شاعری کی تعریف کرتے ہوئے نظامی گنجوی کی تعریف کا خلاصہ یوں پیش کرتے ہیں: ''شاعری اس کا نام ہے کہ مقدمات موہومہ کی

ترتیب سے اچھی چیز بدنما اور بری چیز خوش نما ثابت کی جائے۔ جس سے محبت وغضب کی قوتیں مشتعل ہو جائیں۔'' (شبلی: ص ندارد، ص ۱۰)

شبلی اتنے ہی پر اکتفا نہیں کرتے وہ چاہتے ہیں کہ کسی طرح سے شاعری کی مکمل اور جامع تعریف پیش کی جا سکے۔ اس کے لیے وہ 'مِل'' کے حوالے سے کہتے ہیں کہ اگر کسی واقعے کا حال موثر پیرائے میں بیان کیا جائے تو اس واقعے کے ادراک کے ساتھ ہم پر ایک اثر طاری ہوگا، جس کو ہم احساس کہہ سکتے ہیں اور جو چیز ان جذبات یا احساسات کو برانگیختہ کر سکتی ہے، وُہی شاعری ہے۔ وہ اس تعریف سے بھی مطمئن نہیں ہوتے اور پھر شعر کی اصلی حقیقت یوں تحریر فرماتے ہیں: ''شعر (جیسا کہ ارسطو کا مذہب ہے) ایک قسم کی مصوری یا نقالی ہے، فرق یہ ہے کہ مصور صرف مادی اشیاء کی تصویر کھینچ سکتا ہے، بخلاف اس کے شاعر ہر قسم کے خیالات جذبات اور احساسات کی تصویر کھینچ سکتا ہے۔'' (ایضاً، ص ۱۱)

یہاں شبلی نے شاعری کا موازنہ صرف مصوری سے کیا ہے، جب کہ حالی نے شاعری کا تقابل بت تراشی اور پینٹنگ سے بھی کیا ہے اور شاعری کو ان سب پر فوقیت دی ہے۔ شاعری اور شاعر پر بحث کرتے ہوئے ان کا قلم جذبات کی طرف ایک بار پھر رخ کرتا ہے۔ اب وہ دوسرے جانداروں سے مثالیں دے کر اپنی بات کو مزید موثر بنانے کی سعی کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ حیوانات پر جب کوئی جذبہ طاری ہوتا ہے تو وہ کیا کرتا ہے؟ بلبل، کوئل اور شیر کی مثالوں سے اپنی بات کی مزید وضاحت کرتے ہیں اور وہی جذبہ جب انسان پر طاری ہوتا ہے تو: ''انسان کو چوں کہ نطق کے ساتھ نغمہ کا ملکہ بھی عطا ہوا ہے۔ اس لیے موزوں الفاظ منہ سے نکلتے ہیں اور ساتھ ہی انسان غنغنانے (گنگنانے) بھی لگتا ہے اور جب یہ جذبہ زیادہ تیز ہو جاتا ہے تو انسان ناچنے لگتا ہے، یہ سب باتیں جمع ہو جائیں تو یہی اصلی شعر ہے، اس بیان سے ظاہر ہوگا کہ شعر الفاظ، وزن، نغمہ اور رقص کے مجموعے کا نام ہے۔'' (ایضاً، ص ۱۴-۱۳)
جذبہ، احساس اور گویائی کی فضیلت کہ جو صرف انسان کو حاصل ہے۔ اس افضلیت اور برتری کے سبب کیا شاعری کو صرف جذبات کی لفظوں میں ادائیگی، یا بہترین خیال کی بہترین بندش کو کہا جا سکتا ہے؟ اگر ایسا کہا جاتا ہے تو یہ تعریف ایک معمولی تعریف ہوگی۔ کیوں کہ بقول آتش:

بندشِ الفاظ جڑنے سے نگوں کے کم نہیں
شاعری بھی کام ہے آتش مرصع ساز کا

یہ تعریف بھی شاعری کی تعریف کے لیے ناکافی ہے۔ اردو ادب و شاعری میں مسعود حسن

رضوی ادیب کا نام خاصا مقبول ہے۔ شاعری پر اپنی آرا کا اظہار کرتے ہوئے سید مسعود حسن رضوی ادیب لکھتے ہیں: ''انسانیت اور حیوانیت کے بیچ میں ایک دھندلا سا خط فاصل باقی رہ جائے۔ انسان کو حیوان پر جو فضیلت ہے وہ صرف عقل ہی کی بنا پر نہیں ہے۔ جذبات بھی انسانیت کا طرّۂ امتیاز ہیں۔ یہی جذبات جب لفظوں کا لباس پہن لیتے ہیں تو شعر کہلاتے ہیں۔'' (ادیب: ۱۹۹۳، ص ۲۲) آگے انھوں نے شاعری کی مزید وضاحت کے لیے ایک شعر نقل کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

شاعری کیا ہے؟ دلی جذبات کا اظہار ہے

دل اگر بے کار ہے تو شاعری بے کار ہے

شاعری اور شعر پر بحث کرتے ہوئے مسعود صاحب آگے تحریر کرتے ہیں: ''یہ سچ ہے کہ شعر سے لازمی طور پر کوئی مالی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ لیکن اگر ذہن کی تیزی، دل کی شگفتگی، روح کی بیداری اور اخلاق کی استواری کا شمار بھی فائدوں میں ہے تو شعر و شاعری کے مفید ہونے کا کون انکار کرسکتا ہے؟ شاعری بے حس قوتوں کو چونکاتی ہے، سوتے احساس کو جگاتی ہے، مردہ جذبات کو جلاتی ہے، دلوں کو گرماتی ہے، حوصلوں کو بڑھاتی ہے، مصیبت میں تسکین دیتی ہے، مشکل میں استقلال سکھاتی ہے، بگڑے ہوئے اخلاق کو سنوارتی ہے اور گری ہوئی قوموں کو ابھارتی ہے۔'' (ادیب: ۱۹۹۳، ص ۲۴)

مغربی و مشرقی ادیبوں و مفکروں کی اب تک درج کی گئی شاعری کی تمام تعریفوں کے دیکھنے کے بعد یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ شاعری وفور جذبات کے بے اختیار بہہ نکلنے کا نام بھی ہے اور تفریح طبع کا سامان بھی۔ اس کے علاوہ ہماری زندگی کے تمام تجربات و مشاہدات بھی اس میں شامل ہوتے ہیں جن سے ہمارے ذہنوں کو جلا ملتی ہے۔ ساتھ ہی آنے والی نسل صدیوں کے تجربات و مطالعے سے بہ آسانی واقف ہو جاتی ہے۔ فکر و آگہی عطا کرنے کے ساتھ ساتھ یہ ہمارے شعور کو سنوارتی اور سلیقے کو نکھارتی بھی ہے۔ اسے زندگی اور حالات کی روشن تفسیر بھی کہا جاسکتا ہے اور نغمۂ الہام بھی۔ یہ ذہنوں کو پروان چڑھانے کے علاوہ سوتوں کو جگاتی اور جاگتوں کو دعوتِ عمل بھی دیتی ہے۔ مصیبت میں ڈھارس بندھانا اور زندگی کی کٹھن گھڑیوں سے آنکھیں چار کرنا سکھانے کے علاوہ یہ اور بھی بہت کچھ ہے۔ یہ ہمارے کانوں میں صرف رس ہی نہیں گھولتی بلکہ دلوں پر اثر انداز ہو کر فکر و احساس کو ایک خوش گوار کیفیت بھی عطا کرتی ہے۔ شاعری کے لیے قافیہ و ردیف کی پابندی ضروری نہیں مگر اس سے ایک طرح کی موسیقیت و خوش آہنگی پیدا ہوتی ہے، جس سے اثر آفرینی دوبالا ہو جاتی ہے اور سامع و قاری کا دل جھوم اٹھتا ہے

لیکن شاعری اگر قافیہ ور دیف کی تنگ وادیوں تک محدود ہے تو آسان ترین فن ہے مگر وہ شاعری جو ہمیں حظ پہنچانے کے ساتھ ساتھ فکر و آگہی کی دعوت بھی دے، نہایت مشکل فن ہے۔ اس کا کام محض لفظی تراش وخراش سے نہیں چل سکتا۔ اس کے لیے تخلیقی اپج، فنکارانہ صلاحیت وبصیرت کا ہونا ناگزیر ہے۔ یہ فن خونِ جگر کا متقاضی ہوتا ہے اور اس پر اگر شاعر نے اپنا ایک معیار مقرر کرلیا ہوتو یہ فن مزید دیدہ ریزی، جگر کاوی اور ذہنی ورزش کا تقاضا کرتا ہے۔ اس کے لیے ذہنی توازن، تیز قوت مشاہدہ، گہرا سماجی شعور اور حساس حواس خمسہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

ادب حقیقتاً زندگی اور تہذیب کا عکاس ہوتا ہے۔ یہ خارجی حقیقتوں کو داخلی آئینے میں پیش کرتا ہے۔ اس میں انسانی زندگی کی تصویر اس طرح پیش کی جاتی ہے کہ اس میں انسانی جذبات واحساسات کے علاوہ مشاہدات، تجربات اور خیالات کی جھلکیاں بھی نظر آتی ہیں۔ ادب میں زندگی کا سچا تصور اور فن کے صحیح احساس کا ہونا ناگزیر ہے۔ ادبی تخلیق کا اپنے خالق کی ذات کے علاوہ، اس کی ثقافت، دوسری تہذیبوں اور قارئین سے بھی تعلق ہوتا ہے۔ اتنا کچھ کہنے کے باوجود بھی ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے شاعری ان تمام لوازم وعناصر سے زیادہ بسیط چیز ہے۔ جس طرح زندگی کی تعریف پیش کرنا انتہائی دشوار گزار مرحلہ ہے، اسی طرح شاعری کی مکمل اور جامع تعریف پیش کرنا بھی۔ یہ اس سمندر کی مانند ہے جسے ہم دیکھ سکتے ہیں لیکن اس کے اندر کیا کیا ہے؟ یہ بتا پانا انتہائی مشکل کام ہے۔

شاعری کی ہیئت، ماہیت، حقیقت اور افادیت جیسے جملہ پہلوؤں کا تجزیہ کرتے ہوئے حتی الامکان یہ کوشش کی گئی کہ ایک جامع تعریف پیش کی جائے (جس سے اختلاف کی پوری گنجائش ہے) لیکن مذکورہ تعریف کے باوجود، اب بھی یہ محسوس ہوتا ہے کہ شاعری شاید ان تمام تعریفوں سے بھی کچھ اوپر کی چیز ہے، جس کے لیے دیدۂ بینا کے علاوہ اور بھی کئی صلاحیتیں درکار ہیں۔

شاعر یا ادیب کہیں کا بھی ہو، اس کا تعلق سماج، سوسائٹی اور ایک ملک سے ہونا ناگزیر ہے۔ جس طرح ہر فرد سماج کی ایک اکائی ہوتا ہے، اسی طرح شاعر بھی ہوتا ہے مگر اپنی دوراندیشی، دور بینی اور تیز مشاہدے سے کل کی بات کی خبر آج ہی پالیتا ہے۔ سیاست کسی بھی ملک میں رہنے والے لوگوں کو کسی نہ کسی حد تک اپنے نظریات اور اصول سے ضرور متاثر کرتی ہے۔ سیاست کے عمل دخل کا اثر ہر شہری پر پڑنا لازم ہے۔ یہیں سے سیاست اور شاعری کا رشتہ شروع ہوتا ہے۔

سیاست کی پیش کی گئی پچھلی تمام تعریفیں زیادہ تر اصول ونظریے سے تعلق رکھتی ہیں اور اگر آج

کی موجودہ سیاسی بساط (خواہ عالمی ہو یا قومی) کو ذہن میں رکھ کر، اس کی کوئی تعریف متعین کرنے کی کوشش کی جائے تو ہمیں بھی شاید سر ارنسٹ بین کے لفظوں میں یہ کہنا پڑے کہ: ''سیاست، کسی مسئلے کو تلاش کرنے، اسے کھوج نکالنے — خواہ اسکا وجود ہو یا نہ ہو — اس کی غلط وجہ بتانے اور غلط چارہ گری کرنے کا فن ہے[7]'' (آشیر وادم: ص ندارد، ص ۳)

موجودہ عالمی سیاست کو دیکھتے ہوئے عموماً اور بھارتی سیاست پر خصوصاً یہ تعریف پچھلی تمام تعریفوں سے زیادہ صادق آتی ہے، جس کو ہم اپنی زبان میں ڈھول میں رسی بٹنے کا فن کہہ سکتے ہیں۔ شاید سیاست کے اسی تضاد کو دیکھتے ہوئے جگر مراد آبادی نے کہا تھا:

ان کا جو فرض ہے وہ اہلِ سیاست جانیں
مرا پیغام محبت ہے، جہاں تک پہنچے

پر یہ تو نصف صدی پہلے کی بات تھی، جب انھوں نے یہ شعر کہا تھا لیکن آج اگر ہم نے کسی میدان میں سب سے زیادہ ترقی کی ہے تو وہ سیاست ہی کا میدان ہے، جہاں اجتماعِ ضدین کے علاوہ کسی دوسری شئے کی کوئی گنجائش نہیں، جس کے سبب آج کا شاعر اس طرح کے شعر کہنے پر مجبور ہے کہ:

شرط یہی ہے کوئی منصف آئے تو اس بستی میں
رات میں کتنے گھر اجڑے ہیں صبح کا منظر بولے گا — ساغرؔ اعظمی

غزل کے لہجے میں پوری طرح سے ڈوبے ہوئے یہ اشعار دیکھیے جو عوام کا پورا دکھ درد سمیٹے ہوئے ہیں:

لوگ ٹوٹ جاتے ہیں ایک گھر بنانے میں
تم ترس نہیں کھاتے بستیاں جلانے میں
فاختہ کی مجبوری یہ بھی کہہ نہیں سکتی
کون آگ رکھتا ہے اس کے آشیانے میں — بشیرؔ بدر

سیاست اور سیاست کاروں کے اسی تضاد سے ادب کا گہرا تعلق ہے بالخصوص سیاسی شاعری کا۔ کیوں کہ ادب کی بنیادی قدریں حسن، خیر اور حقیقت پر استوار ہوتی ہیں۔ ساتھ ہی اچھے ادب میں حسن، افادیت، سچائی، آزادی، انسان دوستی، قوت اور حرکت کا ہونا لازمی ہے[8]۔ جس سے سیاست کا دور دور تک کوئی واسطہ نہیں ہے۔ سیاست بظاہر عوام کی فلاح اور بھلائی کا کام کرتی ہے لیکن حقیقتاً ''آپ

بھلا، بھلا جگ ماہیں'' کے مصداق کام کرنے کے سبب، ان کی ریشہ دوانیوں اور لوٹ کھسوٹ پر ادیب جب قلم اٹھاتا ہے تو سیاسی شاعری ظہور میں آتی ہے۔ لہٰذا جب تک دنیا کا یہ نظام قائم ہے، سیاست کار اور سیاست کی بساط اسی طرح عوام مخالف ہے، ادیب ان کی قلعی کھولنے کے لیے سیاسی فن پارے پیش کرتے رہیں گے۔

ان سب کے باوجود ہمیں ارسطو کے اس قول پر ایمان لانا ہی پڑتا ہے کہ:

"It is only within a Political community that human beings can live "the good life." (Heywood: 2000, P-34 بحوالہ)

*****

حواشی

۱۔ سکہ زد برگندم و موٹھ و مٹر بادشاہ دانہ کش فرخ سیر

۲۔ بہ زد سکۂ کشور ستانی سراج الدین بہادر شاہ ثانی

لیکن خواجہ احمد فاروقی کی تحقیق کے مطابق یہ سکہ غالبؔ کا نہیں بلکہ کسی اور کا ہے۔ اس کی وضاحت کے لیے فاروقی نے غالبؔ کے تین خطوط کی نقل پیش کی ہے۔ جس میں غالبؔ نے اس سکہ سے اپنی لاتعلقی ثابت کرنے کے لیے دوستوں سے دہلی اردو اخبار (باقر دہلوی) کی ایک کاپی جو اکتوبر ۱۸۳۷ء کے آس پاس کا ہو، ارسال کرنے کی التجا کی تھی لیکن مرزا یوسف کو جو خط انھوں نے ارسال کیا اس میں رقم ہے ''سبحان اللہ، گولہ انداز کا بارود بنانا اور توپیں لگانی اور بنکر گھر اور میگزین کا لوٹنا معاف ہو جائے اور شاعری کے دو مصرعے معاف نہ ہوں۔'' (خط بنام مرزا یوسف مشمولۂ ذوق و جستجو، ص ۱۳۶)۔

''شاعر کے دو مصرعے معاف نہ ہوں'' پر شک کرتے ہوئے فاروقی صاب لکھتے ہیں ''سوال یہ ہے کہ وہ ''مصرعے'' کون سے تھے؟ تھے بھی یا نہیں؟ ہمارا خیال ہے کہ جو سکے ان کے نام سے مشہور ہوئے وہ درحقیقت ان کے نہیں تھے۔۔۔ لیکن انھوں نے سکہ بھی کہا تھا اور قصیدہ بھی گزرانا تھا اس طرح۔۔۔ بات بالکل نظر انداز کرنے کے قابل بھی نہیں ہے۔'' (ایضاً)

فاروقی نے جیون لال کے روزنامچے سے غالبؔ کا سکہ درج کیا ہے جو اس طرح ہے:

بر زر آفتاب و نقرۂ ماہ سکہ زد در جہاں بہادر شاہ

اس سکہ کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ ''خود پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ اس کا مصنف غالبؔ کے سوا دوسرا نہیں ہو سکتا۔'' فاروقی صاحب نے غالبؔ کے خطوط اور جیون لال کے روزنامچے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ غالبؔ کا سکہ کون سا تھا جب کہ مالک رام نے قومی آرکائیوز، دہلی، صادق الاخبار بابت ۲۷ جولائی ۱۸۵۷ میں اسے تلاش کر لیا جس سے یہ ثابت ہوا کہ مذکورہ سکہ غالبؔ کا نہیں بلکہ ذوقؔ کے شاگرد حافظ ویران نے کہا تھا۔ (بحوالہ تحقیق کا فن، ص ۱۶۲)

۳ ہے چرخ جب سے ابلق ایام پر سوار رکھتا نہیں ہے دست عناں کا بیک قرار
ہے پیر اس قدر کہ جو بتلاوے اس کا سن پہلے وہ لے کے ریگ بیاباں گرے شمار

۴ مسلم لیگ، سوٹ ایبل گورنمنٹ، ہم کشتگان معرکۂ کان پور ہیں۔ وغیرہ جیسی نظمیں۔

5- Political Science investigates the phenomena of Government, as Political Economy deals with wealth, Biology with life, Algebra with numbers and Geometry with space and manitude. *Seely*

6- Politics, in its broadest sense, is the activity through which people make, Preserve and amend the general rules under which they live.

(1) First, it is associated specifically with art of government and the activities of the state.

(2) it is associated with the conduct and management of the community's affairs rather than with the 'private' concerns.

(3) Politics is ssen as a particular menas of resolving conflict, that is by compromise, conciliation and negotiation, rather than through force and naked power.

(4) Politics is associated with the production, distribution and use of resources in the course of social exixtence

7- Politics is the art of looking for trouble, finding it, whether it exists or not— diagnosing it wrongly, and applying the wrong remedy.

۸ شارب ردولوی۔ جدید اردو تنقید اصول و نظریات، ص ۳۰

سیاسی صورتِ حال

(۱۹۰۰-۱۹۵۰)

۱۸۵۷ء کی پہلی ناکام جنگ آزادی سے لے کر حصول آزادی تک جدوجہد آزادی کا قافلہ مختلف منازل و مراحل سے گزرا۔ اس پہلی جنگ آزادی میں ہندوستانیوں کی شکست کے بعد برطانوی پارلیمان نے ہندوستانی حکومت کی باگ ڈور کمپنی سے تاجِ برطانیہ کو منتقل کر دی۔ ہندوستان میں برطانوی حکومت کے نمائندے کو گورنر کے بجائے وائسرائے کہا جانے لگا۔ لیکن اس تبدیلی سے اندرونی نظم و نسق اور ہندوستانیوں کے ساتھ انگریزوں کے سلوک میں کوئی فرق نہیں آیا، لوٹ کھسوٹ پہلے کی طرح جاری رہی۔ خام مال یہاں سے فراہم کیا جاتا رہا ساتھ ہی انگریزوں اور ہندوستانیوں کے درمیان امتیازات میں مسلسل اضافہ ہوتا رہا۔

۱۸۸۰ء میں جب البرٹ بل پیش ہوا، جس کی رو سے انگریزوں کے مقدمات کی سماعت کا اختیار ہندوستانی منصفوں کو دیا گیا تو انگریزوں اور اینگلو انڈین نے اسکی سخت مخالفت کی اور بل کو ناکام بنا دیا۔ لہٰذا انگریز مجرموں کے مقدمات کی سماعت کا اختیار انگریز ججوں تک محدود رہا۔ اردو شاعری میں اس امتیاز کے خلاف واضح انداز میں ناگواری کا اظہار حالؔی نے اس طرح کیا ہے:

دو ملازم ایک کالا اور گورا دوسرا
دوسرا پیدل مگر پہلا سوار راہوار
تھے سول سرجن کی کوٹھی کی طرف دونوں رواں
کیوں کہ بیماری کی رخصت کے تھے دونوں خواستگار
راہ میں دونوں کے باہم ہوگئی کچھ ہست مشت
کوکھ میں کالے کی ایک مکا دیا گورے نے مار
یعنی اک کالا نہ جس گورے کے مکے سے مرے
کر نہیں سکتا حکومت ہند پروہ زینہار

اور کہا کالے سے تم کو مل نہیں سکتی سند
تم تو معلوم ہوتے ہو بظاہر جاندار
ایک کالا پٹ کے جو گورے سے فوراً مر نہ جائے
آئے بابا اس کی بیماری کا کیونکر اعتبار
(اقتباس از: کالے اور گورے کی صحت کا میڈیکل امتحان)

لیے جاتے ہیں جب صناع یورپ کھینچ کر دولت
تو پھر خوش حال یہ عسرت زدہ ہندستاں کیوں ہو؟
(برطانوی پالیسی) محبّ حسین

انگریزوں کی اس نسل پرستانہ اور استحصال پر مبنی پالیسی سے آزاد (لبرل) خیال کے حامی انگریز بھی نالاں تھے۔ ''حالانکہ ہندوستان اور انگلستان میں بہت سے انگریز ایسے بھی تھے جو ہندوستان کے (کی) عوام سے ہمدردی رکھتے تھے اور ان کی حمایت کرتے تھے۔'' (دیو: ۱۹۹۵،ص ۲۰۴)

اسی طرح کے ایک ریٹائرڈ انگریز جو ہندوستانیوں سے بظاہر ہمدردی رکھتے تھے اے.او.ہیوم (Allan Octavian Hume) کی ایما پر ۲۸ دسمبر ۱۸۸۵ء کو کلکتہ میں تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کے ایک اجلاس کا انعقاد کیا گیا، جس میں انڈین نیشنل کانگریس کی تشکیل عمل میں آئی۔ ابتدا میں اس کے صرف تین مقاصد تھے:

(۱) ہندوستانیوں کو متحد کرنا
(۲) ان کی صلاحیتوں کو زندہ کرنا، اور
(۳) ہندوستانیوں کے لیے مضر قوانین اور حالات میں اصلاح اور ترمیم کی کوشش کرنا۔

کانگریس بظاہر ہندوستانیوں کی طرفدار اور حمایتی تنظیم تھی لیکن ایسا نہیں تھا کہ ایک قومی تنظیم کا وجود اچانک ہی عمل میں آگیا تھا، بلکہ اس کے پیچھے اصل مقصد ہندوستانیوں کے بڑھتے ہوئے قومی شعور کو گمراہ کرنا یا التوا میں ڈالنا تھا، کیوں کہ تقریباً انیسویں صدی کے نصف میں ہی ہندوستان میں سیاسی انجمنیں قائم کی جانے لگی تھیں۔ ان کا قیام بمبئی، کلکتہ اور مدراس کے پریسیڈنسی شہروں میں عمل میں آیا۔

۱۸۵۱ء میں کلکتہ میں برٹش انڈین ایسوسی ایشن قائم کی گئی۔ اس نے اپنی مانگوں میں دوسرے مطالبات کے ساتھ ملک کی انتظامیہ میں ہندوستانیوں کی حصہ داری کا مطالبہ بھی کیا۔ بمبئی ایسوسی ایشن ۱۸۵۲ء میں قائم ہوئی، اس کا مقصد ہندوستانی عوام کی فلاح کے لیے ہندوستان اور انگلستان میں برطانوی صاحبانِ اقتدار کو درخواستیں دینا تھا۔ مدراس نیٹیو ایسوسی ایشن کا قیام بھی ۱۸۵۲ء میں ہی عمل میں آیا۔ اس نے یہ بھی مانگ کی کہ ہندوستانیوں کے لیے انتظامیہ کے اعلیٰ عہدوں کے دروازے وا کیے جائیں۔ ان تمام انجمنوں کے ممبران کا تعلق زیادہ تر ہندوستان کے اعلیٰ طبقے سے تھا۔ ان کی سرگرمیاں محدود تھیں۔ یہ زیادہ تر سرکار اور برطانوی پارلیمان کی خدمت میں درخواستیں ارسال کرتے تھے۔ جن میں اصلاحات نافذ کرنے، ملکی حکومت میں ہندوستانیوں کو شریک کرنے، ٹیکس کم کرنے اور متعصبانہ سلوک کی پالیسی کو ختم کرنے کے مطالبات کیے جاتے تھے۔

ان مذکورہ انجمنوں اور ان کے بڑھتے ہوئے مطالبات کے مدنظر کانگریس کا قیام ایک حکمت عملی کے طور پر عمل میں آیا تھا۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا کہ ہندوستانیوں میں بڑھتے ہوئے نئے قومی شعور کو گمراہ کرنا یا اس کی راہ تبدیل کرنا تھا۔ یہ تنظیم ۱۹۰۵ء تک انگریزوں کی ایما پر کام کرتی رہی اور ہندوستانیوں کے لیے نیم آزاد پارلیمانی طرز کی حکومت کے لیے کوششیں کرتی رہی لیکن انگریزوں کے کانوں پر جوں تک نہ رینگی۔ لہٰذا رفتہ رفتہ انگریزوں کے رویے سے کانگریس کو مایوسی ہونے لگی۔ ساتھ ہی یہ یقین زور پکڑنے لگا کہ سرکار سے انصاف کی امید رکھنا خیالِ خام ہے۔ ہندوستانیوں کو اگر اپنے حقوق حاصل کرنے ہیں تو اس کے لیے جدوجہد کرنی پڑے گی۔ ابتدائی برسوں میں کانگریس کی رہنمائی میں چلنے والی یہ تحریک صنعت کاروں، وکیلوں، تاجروں اور سماج کے متوسط و اعلیٰ طبقات کے دیگر تعلیم یافتہ لوگوں تک محدود تھی لیکن رفتہ رفتہ عوام الناس بھی اس میں شامل ہونے لگے۔ اس تبدیلی نے کانگریس کے کردار میں تبدیلی پیدا کردی اور وہ آہستہ آہستہ عوامی تحریک کی شکل اختیار کرنے لگی۔ ان نئے رجحانات کو پیدا کرنے والے قائدین بال گنگا دھر تلک، لالہ لاجپت رائے اور بپن چندر پال تھے، ان لوگوں نے کانگریس کی پالیسیوں کو غلط ہی نہیں بلکہ ''بھکاری پن'' ٹھہرایا۔ انھوں نے سیاست کے نئے ہتھکنڈے استعمال کرنا شروع کیے اور بدیسی اشیاء کا بائیکاٹ اور ہڑتالیں شروع کیں۔ کانگریس اپنے ابتدائی بیس برسوں میں قومی مقاصد کے لیے عوام کو متحد کرنے میں کامیاب رہی، آگے چل کر یہ اتحاد مزید مستحکم ہوا اور اس کے مقاصد کھل کر سامنے آئے۔ یہ سماج کے چند طبقات کی تحریک سے تبدیل ہو کر عوامی تحریک کی علامت بن گئی۔

عام طور سے کانگرس کے اس دور (۲۰ برس) کو معتدل دور کہا جاتا ہے لیکن کانگرس میں اب دو گروپ نظر آنے لگے تھی، 'انتہا پسند' اور 'اعتدال پسند'۔ بال گنگا دھر تلک، بپن چندر پال، لالہ لاجپت رائے اور اربندو گھوش کو انتہا پسند کہا جانے لگا اور کانگرس کے بزرگ رہنماؤں، جیسے: سریندر ناتھ بنرجی، گوپال کرشن گوکھلے، فیروز شاہ مہتہ اور دوسروں کو 'اعتدال پسند' کا لقب دیا گیا۔ حکومتِ برطانیہ کے رویے سے جیسے جیسے ہندوستانیوں میں مایوسی بڑھتی گئی، انتہا پسند لیڈروں کا اثر بڑھتا گیا۔ اس دوران عالمی پیمانے پر رونما ہونے والے واقعات بھی حب الوطنی اور انگریز دشمنی کے جذبات کو تقویت پہنچانے میں مددگار ثابت ہوئے۔ ۱۸۹۶ء میں اٹلی نے حبشہ (Ethiopia) پر حملہ کیا تو ان کو حبشیوں سے منھ کی کھانی پڑی۔ ۱۹۰۵ء میں جاپان نے روس کو مات دیدی۔ یہ پہلا موقع تھا جب کسی ایشیائی ملک نے کسی یورپی ملک کو جنگ میں شکست دی تھی۔ اس لیے اس جنگ نے ہندوستانی عوام پر بڑا اثر کیا۔ ۱۹۰۵ء کے روسی انقلاب نے بھی ہندوستانیوں کو ذہنی تحریک عطا کی۔ ۱۹۰۵ء میں تقسیم بنگال کے خلاف ایک عوامی تحریک شروع کی گئی۔ انتہا پسند اور اعتدال پسند دونوں گروپ کے رہنما اس میں شامل تھے۔ اس تحریک میں ''سودیشی'' اور ''بائیکاٹ'' جیسے نئے طریقے اختیار کیے گئے۔ تقسیمِ بنگال مخالف تحریک صرف بنگال تک ہی محدود نہیں تھی بلکہ یہ ملک کے دوسرے علاقوں میں بھی پھیل گئی۔ اس تحریک کے بڑھتے اور ملک گیر ہوتے ہوئے اکثر کو دیکھتے ہوئے انگریزوں نے ۱۹۱۱ء میں بنگال کا بٹوارہ منسوخ کردیا۔

پہلی عالمی جنگ (۱۹۱۸ء-۱۹۱۴ء) میں انگریزوں نے ہندوستانیوں کو جھونک دیا۔ اس دوران مسلم لیگ نے، جسکا قیام ۱۹۰۶ء میں عمل میں آیا تھا، ۱۹۱۳ء میں سیلف گورنمنٹ کے حصول کو اپنا مقصد مقرر کیا۔ کانگرس پہلے ہی سے اس کا مطالبہ کرتی آرہی تھی۔ ۱۹۱۵ء میں مسز اینی بیسنٹ کی قیادت میں ہوم رول لیگ قائم کی گئی۔ سرکار نے اپنا رویہ حسب سابق قائم رکھا اور قائدین کو جیل کی سلاخوں کے پیچھے کرتی رہی۔ اسی زمانے کا ایک خاص واقعہ ۱۹۱۶ء کا کانگرس — مسلم لیگ معاہدہ ہے، جس کی رو سے دونوں تنظیموں نے مل کر کام کرنے کا اعلان کیا۔ اسی سال اعتدال اور انتہا پسند گروپ بھی متحد ہوگئے۔ اسی دوران ۱۹۱۸ء میں جاری کیے گئے مانٹیگو۔چیمسفورڈ اصلاحات (Montagu-Chelmsford Reforms) سے ہندوستانیوں کو مایوسی ہوئی۔ اس رپورٹ کے کچھ ہی دن بعد رولٹ کمیشن کی رپورٹ آئی، جسے جنگ کے دوران ہندوستانیوں کی باغیانہ کارروائیوں کا جائزہ لینے کے لیے قائم کیا گیا تھا جس

کی زبردست مخالفت پورے ہندوستان میں کی گئی۔ اس کے بعد ہندوستان کی جدوجہدِ آزادی کے افق پر ایک ایسی شخصیت نمودار ہوئی جو آزادی کی تمام تحریک پر پوری طرح سے چھا گئی اور جسے ہم سب باپو کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ گاندھی جی، ان کے عزائم اور ان کی حکمت عملی کا ذکر اگلے صفحات میں تفصیل سے کیا جارہا ہے۔

*****

فصل الف

گاندھی ازم

کانگریس کو ہندوستانیوں کے لیے نیم آزاد پارلیمانی طرز کی حکومت سے لے کر ہوم رول اور پھر مکمل آزادی کی مانگ تک مختلف مراحل، منازل اور چڑھاؤ اتار سے گذرنا پڑا۔ جیسے تقسیم بنگال، سودیشی اور بائیکاٹ کی تحریک، ہوم رول تحریک، مانٹیگو-چیمسفورڈ اصلاحات ، (Montagu-Chalmsford) reform جلیاں والا باغ سانحہ، پہلی عالمی جنگ کے دوران قوم پرست تحریک، تحریک عدم تعاون، کسانوں اور مزدوروں کی تحریکیں، تحریک خلافت، سول نافرمانی کی تحریک، انقلابی تحریک، مکمل آزادی کی مانگ اور ہندوستان چھوڑو تحریک وغیرہ وغیرہ۔ ان تحریکوں کے ساتھ ہی دیگر مذہبی اصلاحی تحریکیں بھی سرگرم رہیں جن کا ذکر اسی باب کے حصہ سوم میں کیا جائے گا۔

پچھلے صفحات میں گاندھی جی کے ہندوستان آنے سے قبل کے واقعات پر اجمالاً اظہار خیال کیا جا چکا ہے۔ اس لیے یہاں اس کے بعد کے حالات کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ گاندھی جی کی آمد کانگریس کے لیے ایک فال نیک ثابت ہوئی۔ کانگریس میں اپنی شمولیت کے شروعاتی دنوں سے ہی وہ اپنے اصولوں اور اطوار سے کافی مقبول ہوئے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ جنوبی افریقہ میں انھوں نے ہندوستانیوں کے ساتھ ہونے والے سلوک ناروا کے خلاف زبردست تحریک چلائی اور اس میں کامیابی بھی حاصل کی۔ اسی لیے ان کی آمد سے پہلے ان کے کارناموں کی گونج ہندوستان آ چکی تھی۔ ان کے انھیں کارناموں نے انھیں بہت جلد ہندوستان کا ایک مقبول رہنما بنا دیا، ساتھ ہی اپنے اصولوں، جنوبی افریقہ کے تجربوں، عزم مصمم اور بے مثال جرات مندی سے ایک طرف انگریزوں کے دانت کھٹے کیے تو دوسری طرف ان کی شہرت ہندوستان گیر ہوگئی۔ عدم تشدد، مساوات، ستیہ گرہ، وغیرہ جیسے اصولوں کے باعث سے وہ

ہندوستان کے ہر دل عزیز رہنما بن گئے۔ ان کی مقبولیت اور شخصیت کا کانگرس اور تحریک آزادی ہند پر اتنا گہرا اثر پڑا کہ کانگرس میں شمولیت سے لے کر ہندوستان کی آزادی تک، کوئی ایک بھی ایسا منشور نہیں جو ان کی مرضی کے خلاف پاس ہوا ہو، جسے اس شخصیت کا جادو کہا جا سکتا ہے، جس نے پورے ہندوستان کو اپنا گرویدہ بنا رکھا تھا۔

گاندھیائیت:

یہ Sociaiism,Imperialism or Pluralism جیسی کوئی چیز نہیں اور جیسا کہ گاندھی جی نے خود کہا ہے: ''گاندھی ازم نام کی کوئی چیز نہیں ہے اور میں نے اپنے پیچھے کوئی فرقہ چھوڑنا نہیں چاہتا میں کبھی اس بات کا دعویٰ نہیں کرتا کہ میں نے کوئی نیا اصول چلایا ہے۔ میں نے بنیادی سچائیوں کو صرف اپنے ڈھنگ سے اپنی روزمرہ کی زندگی اور مسائل پر نافذ کرنے کی کوشش کی ہے۔ آپ اسے گاندھی ازم کے نام سے نہ پکاریں، اس میں کوئی ازم نہیں ہے۔ (بحوالہ: نارائن: جن ندارد، حصہ دوم، ص ۲۷۲)

مہاتما گاندھی کے سیاسی افکار کے لیے گاندھیائی سیاسی فلاسفی، گاندھیائی سیاسی تصورات، گاندھیائیت یا اسی طرح کے دوسرے نام دیے جاتے ہیں۔ جس سے یہ محسوس ہونے لگتا ہے کہ دیگر سیاسی فلاسفروں کی طرح انھوں نے بھی سیاست سے متعلق باقاعدہ اصول وضع کیے ہیں۔ جب کہ گاندھی جی اس سے بالکل مختلف مزاج کے شخص تھے۔ وہ افلاطون یا روسو کی طرح صرف نظریات کے آدمی نہیں تھے وہ تو ایک عملی آدمی تھے۔ چوں کہ وہ جدوجہد آزادی، جسکی نمائندگی انھوں نے زندگی بھر کی، اس کی سیاسی لڑائی لڑ رہے تھے لہٰذا، جیسے جیسے سیاسی مسائل ان کے سامنے آتے گئے، انھوں نے اس پر غور و فکر کیا اور اپنے افکار دنیا کے سامنے رکھتے گئے۔ انھیں افکار کو ہم گاندھیائی سیاسی فلاسفی (Gandhian Political Philosophy)، گاندھیائی سیاسی نظریات (Gandhian Political Thoughts) یا گاندھیائیت کہتے ہیں۔ یہاں اسی سے بحث درکار ہے۔

سیاسیات اور اخلاقیات کا آپس میں گہرا تعلق ہے۔ اگر ایک پہلو بد ہے تو دوسرا بھی اچھا نہیں ہو سکتا۔ حقیقت میں سیاسی نظام سے بدعنوانی اور بدعملی پیدا نہیں ہوتی بلکہ ان کے پیدا ہونے کا اصل مادہ ہمارا من ہوتا ہے۔ اگر انسان کا میلان ٹھیک نہیں ہے تو سیاست بھی ناگزیر طور سے گندی ہوگی۔ گاندھیائی نظریہ سیاست کے اسی اخلاقی پہلو کا تجزیہ پیش کرتا ہے۔

گاندھی جی بنیادی اعتبار سے سیاسی فلاسفر نہیں تھے۔ وہ صرف سیاسی تحریک کے بھی آدمی نہیں تھے۔ وہ دراصل مذہبی، انسان دوست، عمل پیہم اور جذباتی شخص تھے۔ انسانیت سے انتہائی لگاؤ ہونے کے باعث ہی وہ سیاست میں آئے۔ انھوں نے اپنے پروگراموں میں سوراج کو سب سے اوپر رکھا، جسے پانے کے لیے انھوں نے کچھ اصول وضع کیے۔ انھیں اصولوں کو دوسرے لوگوں نے ایک سیاسی نظریے کی شکل دی۔ ان کے کام سے کچھ اصول بنے نہ کہ اصول سے کچھ کام کیے گئے۔

ایک ایسی شخصیت جس کی حکمت عملی اور کارکردگی کو دیکھ کر لوگوں نے اصول وضع کیے یہ جاننا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص نے یہ عملی قوت کہاں سے حاصل کی۔ آخر وہ کس مٹی اور کس ماحول کا پروردہ تھا۔ اپنی زندگی میں وہ کن چیزوں سے متاثر رہا۔ اس نے اپنی عملی قوت کے لیے، عزم مصمم اور جواں مردی کی قوت کہاں سے حاصل کی؟

گاندھی جی اپنی ابتدائی زندگی سے ہی بھارتیہ زندگی اور ثقافت کو عزت و احترام کی نظر سے دیکھتے تھے۔ حالانکہ وہ سنسکرت کے عالم نہیں تھے پھر بھی انھوں نے بھارتیہ مذاہب کی مقدس کتابوں کا اچھی طرح مطالعہ کیا تھا۔ جب وہ افریقہ میں تھے، پاتانجلی کا مطالعہ تبھی کیا حالانکہ اس وقت وہ جوہانسبرگ کی جیل میں تھے۔ رامائن، مہابھارت جیسے مقبول رزمیے اور گیتا جیسی مہان مذہبی کتابوں پر ان کا اٹوٹ اعتقاد تھا۔ تصوف اور روحانیت ان کے پسندیدہ موضوعات تھے۔ اس سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ گاندھی جی کے سیاسی فلسفے پر روحانیت کا سب سے زیادہ اثر پڑا۔

بھارتیہ مذہبی کتابوں کی بنا عدم تشدد کے اصولوں پر استوار کی گئی ہے لہٰذا یہ ایک فطری عمل تھا کہ ان کے خیالات و نظریات میں بھی 'عدم تشدد' ایک خصوصی مقام پاتا۔

قدیم مذہبی کتابوں کے علاوہ گاندھی جی پر دیگر مذاہب کی تعلیمات کا بھی اثر پڑا۔ ان میں کٹر ہندوپن نہیں تھا۔ ہندو ہونے کے باوجود بھی وہ دوسرے مذاہب کا احترام کرتے تھے۔ قرآن، بائبل اور بودھ مذہب کی تعلیمات کا بھی ان پر گہرا اثر تھا۔

چینی فلاسفر Confucius اور رسکن سے بھی وہ متاثر تھے لیکن ان پر سب سے زیادہ گہرا اثر ٹالسٹائی کی کتاب The kingdom of God in with you کا پڑا، ٹالسٹائی عدم تشدد کا حامی تھا اور اس کا یقین تھا کہ انسان کی نجات دکھوں سے صرف پیار ہی سے ہوسکتی ہے۔ انھوں نے اس بات کا اعتراف بھی کیا کہ اس کے مطالعے سے ان کا شک دور ہوا اور اس نے انھیں عدم تشدد کا مکمل پیکر بنا

دیا[۲] - یہودیت (Judaism) کے اس اصول نے کہ: ''اگر تمھارا دشمن بھوکا ہے، تو اسے روٹی دو، اگر پیاسا ہے تو پانی پلاؤ، اگر وہ ناکام ہوتا ہے تو اس پر مت ہنسو اور اگر وہ ٹھوکر کھا کر گرتا ہے تو تمھارے دل کو خوشی نہیں ہونی چاہیے۔'' (بحوالہ - اقبال نارائن، حصہ دوم، ص ۲۷۳) نے مہاتما گاندھی کو کافی متاثر کیا۔ مفکروں کا خیال ہے کہ بائبل کا Sermon on the Mount نامی باب پڑھ کر تو ان کی روح بیدار ہو اٹھی اور انھیں زندگی کی لافانی قدروں کا اندازہ ہو گیا۔ جن کی بنا پر انھوں نے ستیہ گرہ اور عدم تشدد کے اصول قائم کیے۔ انھیں خیالات نے گاندھی جی کو عالمی بھائی چارہ کا حامی بنا دیا۔

مہاتما گاندھی نے دنیا کے تمام مذاہب کا مطالعہ کیا تھا اور اس مطالعے سے انھوں نے اپنا ایک نظریہ قائم کر لیا تھا جس کے اصول خود ان کے اپنے بنائے ہوئے تھے۔ ایک خدا میں ان کا کامل یقین تھا۔ ان کے فلسفے میں اسے ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ اپنے اس عقیدے کو ہریجن ۱۶ر مئی ۱۹۳۸ء میں وہ یوں تحریر کرتے ہیں: ''میں بغیر ہوا اور پانی کے زندہ رہ سکتا ہوں لیکن بغیر خدا اور اس کے تصور کے زندہ نہیں رہ سکتا۔ لوگ میری آنکھیں نکال سکتے ہیں لیکن وہ مجھے ختم نہیں کر سکتے، کیوں کہ میں بغیر آنکھوں کے زندہ رہ سکتا ہوں۔ اسی طرح وہ میری ناک کاٹ سکتے ہیں لیکن وہ میری جان نہیں لے سکتے اگر خدا کے بارے میں میرے عقیدے کو وہ خاک میں ملا دیں تو پھر میں زندہ نہیں رہ سکتا۔'' (بحوالہ: قدوائی: ۱۹۸۵، ص ۲۲۳)

اس اقتباس سے یہ ظاہر ہے کہ گاندھی جی کس قدر روحانیت اور وحدانیت کے پرستار تھے۔ چوں کہ مذہب کوئی بھی ہو دوسرے مذاہب کا احترام انسانیت، یکسانیت اور بھائی چارہ کی تعلیم دیتا ہے شاید یہی وجہ تھی جس سے وہ ساری زندگی عدم تشدد، سچائی اور محبت کے اصولوں پر کاربند رہے۔ ان کے اس نظریہ اور طریقۂ کار کو ان کے سیاسی فلسفے سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

گاندھی جی نے سیاست میں مذہب کو داخل کرنے کا تجربہ بھی کیا۔ وہ مذہب کی آفاقیت کے قائل تھے جس میں ان کے نزدیک تمام مذاہب آ جاتے ہیں۔ ان کا مذہبی عقیدہ تنگ نظری پر مبنی نہیں تھا۔ ان کے نزدیک اپنے مذہبی عقیدے کے لیے مندر یا مسجد میں جانے کی ضرورت نہیں بلکہ تلاش حق ہے جس سے انسانوں کو قلبی سکون نصیب ہوتا ہے اور جس سے انسان کی کایا پلٹ جاتی ہے۔ سیاست میں مذہب کو داخل کرنے کے سلسلے میں وہ لکھتے ہیں: ''میں سیاست میں مذہب کو داخل کرنے کا تجربہ اپنے دوستوں کے ساتھ کر رہا ہوں۔ میں مذہب کا صحیح مفہوم واضح کر دینا چاہتا ہوں۔ میں ہندو دھرم کو

دوسرے مذاہب پر فوقیت نہیں دینا چاہتا۔ میں اس مذہب کو ماننے والا ہوں جو انسان کی فطرت کو بالکل بدل دیتا ہے اسے صداقت اور سچائی کا پرستار بنا دیتا ہے اور اس کے نفس کا تزکیہ کر دیتا ہے۔'' (ایضاً، ص ۲۲۱)

یہاں یہ بات بالکل واضح ہے کہ گاندھی جی کے سیاسی فلسفے کی بنیاد گہری مذہبیت پر تھی۔اس میں الحاد، دہریت اور مادہ پرستی کی کہیں کوئی گنجائش نہیں تھی۔

جان رسکن (John Ruskin) کی کتاب Unto This Last کا بھی ان پر گہرا اثر نظر آتا ہے۔اس کتاب کے مطالعے کے بعد انھوں نے اپنی زندگی کو اس کے نصب العین کے مطابق ڈھالنے کا فیصلہ کرلیا۔انھوں نے اس سے تین سبق لیے:

اول: وہی معیشت اچھی ہے جس سے سب کا بھلا ہو

دوم: وکیل کے کام کی وہی اہمیت اور قدر و قیمت ہے جو ایک حجام کے کام کی ہے اور

سوم: محنت کی زندگی ہی اصل زندگی ہے۔

۱۹۱۴ء میں گاندھی جی جنوبی افریقہ سے ہندوستان واپس آئے۔اس وقت سے ۱۹۲۰ء تک ہندوستان میں رولٹ ایکٹ، جلیاں والا باغ کا قتل عام، خلافت تحریک جیسے واقعات نے گاندھی جی کے احساس کو متزلزل کر دیا۔ ۱۹۲۰ء میں کانگرس کا خصوصی اجلاس کلکتہ میں منعقد ہوا اور اسی اجلاس سے کانگرس میں گاندھیائی عہد کا آغاز ہوا اب وہ کانگرس کے سب سے بڑے اور بااثر رہنما بن گئے اور انھیں کی رہنمائی میں کانگرس پہلی بار عوام کی نمائندہ جماعت ہوگئی۔ انھوں نے عدم تعاون تحریک کو تحریک خلافت کے ساتھ جوڑ دیا۔ان کا عقیدہ تھا کہ ہندو مسلم اتحاد کے بغیر ہندوستان آزادی حاصل نہیں کرسکتا اور خلافت کے مسئلے میں مسلمانوں کی حمایت کرنے سے مسلمان پوری طرح سے کانگرس میں شامل ہو جائیں گے، چنانچہ ایسا ہی ہوا اور ۱۹۲۲ء تک کانگرس اور خلافت کی متحدہ قیادت نے ترک موالات کی زبردست تحریک چلائی جس نے برطانوی حکومت کی چولیں ہلا دیں۔

گاندھی جی نہ صرف مسلمہ اخلاقی رہنما تھے بلکہ ان کا شمار دنیا کے عظیم سیاسی مفکرین میں کیا جاتا ہے۔ وہ مغربی مادہ پرست تہذیب کے زبردست مخالف تھے اور مادیت پر روحانیت کی برتری کے حامی۔ان کے نزدیک مغربی تہذیب اخلاقی اعتبار سے نہایت پست ہے اس کے باعث اسے اختیار کرنا فضول ہے کیوں کہ اس سے انسانوں کی فلاح نہیں ہوسکتی۔ انسانیت کی فلاح و نجات تبھی ممکن ہے جب

کہ مادیت کو پورے طور سے روحانیت کے ماتحت رکھا جائے۔ انھوں نے سارے انسانی اعمال اور افعال کی بنیاد سچائی، عدم تشدد کے اخلاقی اور مذہبی اصولوں پر استوار کی۔ ان کے سیاسی فلسفے کو محض ان کی تحریروں اور تقریروں سے اخذ نہیں کیا جاسکتا بلکہ ان تمام سیاسی تحریکوں اور تنظیموں کا بھی گہرا مطالعہ کرنا پڑے گا جن سے وہ وابستہ رہے اور جن کی انھوں نے سربراہی کی۔ ان تنظیموں اور تحریکوں کا مطالعہ کیے بغیر ان کے سیاسی نظریات کا جاننا مشکل ہے۔

گاندھی جی ان معنوں میں سیاسی مفکر نہ تھے جن معنوں میں دوسرے سیاسی فلسفی تھے۔ انھوں نے نہ تو خیالی سیاسی نظریے پیش کیے اور نہ ہی اپنے اصولوں اور نظریوں کو مبسوط صورت میں پیش کیا۔ سیاست لفظ کا استعمال جن معنوں میں عموماً کیا جاتا ہے اس سے گاندھی جی کو کوئی لگاؤ نہیں تھا۔ وہ عملی انسان تھے انھوں نے روزمرہ کی زندگی کے تجربے کی روشنی میں اصول بنائے۔ وہ بنیادی طور سے مذہبی آدمی تھے اور انھوں نے سیاست کے میدان میں جو کچھ کیا وہ بھی مذہبی عقیدت کے تحت ہی کیا۔ ان کی سیاسی سرگرمیاں خدمت خلق کے جذبے سے سرشار تھیں، کیوں کہ وہ خدمت خلق کو ہی سچی عبادت مانتے تھے۔ انسانیت کی خدمت کے لیے ہی وہ سیاست کے میدان میں آئے۔ انھوں نے ہریجن میں لکھا تھا:

''میرے ہم وطن میرے سب سے قریبی پڑوسی ہیں۔ وہ اتنے بے یار و مددگار اور کمزور ہو گئے ہیں کہ مجھے ان کی خدمت میں لگ جانا ضروری ہے۔ اگر میں سمجھتا کہ خدا مجھے ہمالیہ کے غاروں میں ملیں گے تو میں فوراً وہاں چلا جاتا۔ پر میں جانتا ہوں کہ انسانی گروہ سے الگ انھیں میں نہیں پا سکتا۔'' (بحوالہ نارائن: ص ندارد، حصہ دوم، ص ۲۸۴)

اس اقتباس سے یہ بات واضح ہے کہ گاندھی نے خدمت خلق کا کام اللہ کی خوشنودی وحصولیابی کے ایک ذریعے کے طور پر کی اور اسی لیے سیاست میں بھی حصہ لیا کہ سیاست کے ذریعے خدمت خلق کا کام کر کے وہ اپنے خالقِ حقیقی کو حاصل کر سکیں۔ انھوں نے اپنے انگریزی ہفتہ وار اخبار ''ینگ انڈیا'' میں اپنے نظریے کا خلاصہ اس طرح کیا: ''جب سے میں نے عملی زندگی میں قدم رکھا ہے اس وقت سے جو لفظ بھی میری زبان سے نکلا ہے وہ گہرے مذہبی احساس کے ساتھ ادا ہوا ہے اور جو کام بھی میں نے کیا ہے وہ گہرے مذہبی جذبات کے ماتحت صادر ہوا ہے۔'' (بحوالہ قدوائی: ۱۹۸۵، ص ۲۱۹)

گاندھی جی نے یہ بھی کہا ہے کہ میرا مقصد ہمیشہ مذہبی رہا ہے اگر میں اپنے آپ کو انسانی سماج

سے ہم آہنگ نہ کر لیتا تو میں مذہبی زندگی نہیں گذار سکتا تھا اور ایسا میں تب تک نہیں کر سکتا تھا جب تک میں سیاست میں حصہ نہیں لیتا۔ ان کی سیاست عیاری اور فریب کاری کی سیاست نہ تھی بلکہ وہ مذہبی بنیادوں پر استوار تھی۔

گاندھی جی کی تعلیمات اور نظریات کا اثر ہندوستانی لوگوں پر بہت گہرا پڑا۔ مسلم لیگ اور کانگریس میں سمجھوتہ ہوا اور اس کے دوررس نتائج برامد ہوئے۔ گاندھیائی نظریے اور فلسفے کا اثر عوام کے ساتھ ساتھ شاعروں اور ادیبوں پر بھی پڑا اور مختلف نے اپنے اپنے طور سے ان کی تبلیغ کی۔ چکبست پر گاندھیائی فلسفے کا اثر کافی نمایاں ہے۔ ''مرقع عبرت'' (۱۸۹۸) کے ذیلی عنوان ''پیرانِ نکوکار'' میں کہتے ہیں:

کچھ اور ہی طینت کے ہیں پیرانِ نکوکار
کرتے ہیں وہ اخلاق سے مذہب کو سبک بار
کہنے کو تو ہیں دین کے حامی و مددگار
اور کرتے ہیں تلقین یہ سب کو سرِ بازار
قائم نہ رہو بہر خدا صدق بیاں پر
جو دل میں تمھارے ہے وہ لاؤ نہ زباں پر

پرانے خیال کے لوگوں سے اپنی بیزاری ظاہر کرتے ہوئے آگے اسی نظم میں کہتے ہیں:

لیکن نہیں اخلاص سے کچھ ان کو سروکار
یہ طرز عمل قابل تحسیں نہیں زنہار
باطن میں جس انسان کے اچھے نہیں کردار
ظاہر کی نمائش سے وہ ہوتا نہیں دیندار
دل صورتِ آئینہ جو روشن نہیں ہوتا
زنار پہننے سے برہمن نہیں ہوتا
مردہ ہے، رواں روح ہو گر جسمِ بشر سے
کانٹا ہے، جدا ہو جو نزاکت گلِ تر سے

ہے مثل خزف، دور صفا ہو جو گہر سے
آئینہ بے آب اترتا ہے نظر سے
مذہب بجز اخلاق روا ہو نہیں ہوسکتا
معنی سے کبھی لفظ جدا ہو نہیں سکتا

(اقتباس از: پیران نکوکار)

اس نظم پر مرثیۂ انیس کا رنگ صاف نظر آتا ہے نظم اپنے اختتام پر گاندھیائی نظریے کی کھل کر تبلیغ کرتی ہے۔ آخری بند جو ذیلی عنوان کے طور پر رقم ہوا ہے ملاحظہ ہو:

واجب نہیں مذہب کے مسائل میں بھی حجت
بازیچۂ اطفال ہیں ہفتاد و دو ملت
بس قابل تسلیم اسی کی ہے شریعت
جس دل میں ہو انساں کے لیے دردِ محبت
تہذیب پسندیدۂ آفاق یہی ہے
مذہب یہی، ملت یہی، اخلاق یہی ہے

(ایضاً)

"مذہب شاعرانہ" بھی چکبست کی ۱۹۰۵ء کی نظم ہے جس میں انھوں نے اپنے نظریات کو نہایت والہانہ انداز میں پیش کیا ہے:

جس جا ہو خوشی، ہے وہ مجھے منزلِ راحت
جس گھر میں ہو ماتم وہ عزا خانہ ہے میرا
جس گوشۂ دنیا میں پرستش ہو وفا کی
کعبہ ہے وہی اور وہی بت خانہ ہے میرا

(اقتباس از: مذہب شاعرانہ)

اگلے باب میں شاعری سے بحث درکار ہے اس لیے یہاں اس سے زیادہ اشعار بطور مثال پیش کرنا مناسب نہیں۔ یہاں یہ چند مثالیں اس لیے دی گئی ہیں کہ ان سے یہ واضح ہو جائے کہ گاندھی جی کا نظریہ نہ صرف عوام میں مقبول ہوا بلکہ شعرا نے بھی اس کا اثر قبول کیا۔ جن میں چکبست پر گاندھی کا

رنگ خاص طور سے نمایاں ہے چکبست کے بعد میرے خیال سے گاندھی کا اثر سب سے زیادہ اکبرالہ آبادی پر ہے جس کا تفصیلی ذکر آئندہ باب میں کیا جائے گا یہاں صرف ایک شعر پر اکتفا کی جاتی ہے۔

انقلاب آیا، نئی دنیا، نیا ہنگامہ ہے
شاہ نامہ ہو چکا، اب دورِ گاندھی نامہ ہے

یہی نہیں وہ اپنی ملازمت سے مجبور ہیں، ورنہ ان کا کہنا تھا ''مجھ کو بھی آپ پاتے گاندھی کی گوپیوں میں۔''

صداقت اور عدم تشدد:

گاندھی جی کے سیاسی فلسفے میں سب سے زیادہ اہمیت صداقت اور عدم تشدد کے اصول کو حاصل ہے۔ ان کا خیال تھا کہ ہر شخص کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں سچائی اور عدم تشدد کی راہ اختیار کرے۔ صداقت کیا ہے؟ اس کے جواب میں انھوں نے کہا تھا: ''یہ ایک بڑا کٹھن سوال ہے، پر میں نے خود کے لیے اسے حل کر لیا ہے۔ تمھارا ضمیر جو کہتا ہے وہی سچ ہے۔'' (بحوالہ، نارائن: ص ندارد، حصہ دوم، ص ۲۷۷)

اہنسا یا عدم تشدد کی بنیاد ہی سچ ہے۔ گاندھی کے لفظوں میں صرف اتنا کہنا کافی نہیں کہ صداقت ہی برحق ہے بلکہ ہمیں یہ بھی کہنا چاہیے کہ حق ہی صداقت ہے۔ عدم تشدد صداقت کے لیے کی جانے والی جدوجہد کا نام ہے۔ عدم تشدد کے لیے کوشاں رہنے میں لڑتے لڑتے مرجانے (Fight to the Finish) کی سی بات نہیں ہوتی۔ بلکہ سچائی پر عمل کرنے اور اس کا اظہار کرنے کے لیے ضمیر کا صاف ہونا یقینی ہے کیوں کہ ضمیر ہی کی آواز حق ہو سکتی ہے۔ ضمیر کی پاکیزگی کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ جس طرح سائنسی تجربوں کے لیے کچھ سامانوں اور ذرائع کی ضرورت ہوتی ہے، اسی طرح صداقت کے تجربے اور ضمیر کی پاکیزگی کے لیے صداقت، عدم تشدد، مجرد (Celibacy) غیر مخفی (Non-Stealing)، لاتعلق (Non-Possession) جیسے ذرائع کی ضرورت ہے[۲]۔ ان اصولوں پر چلنے سے ضمیر لگاتار پاک اور صداقت کو قبول کرنے والا بن جائے گا۔ گاندھی جی نے اپنا عملی نسخہ تو بتا دیا لیکن وہ یہ سچائی بھی تسلیم کرتے تھے کہ:

"اس مادی دنیا میں انسان سو فیصدی اہنسا پر عمل نہیں کر سکتا اگر یہ ہو جائے تو پھر انسان انسان نہ رہے۔ اس دنیا میں کوئی بھی انسان بشر کامل یا مکمل انسان نہیں۔ اس لیے کوئی بھی انسان پورے طور پر اہنسا کے اصولوں پر عامل نہیں ہو سکتا۔" (قدوائی: ۱۹۸۵،ص ۲۲۵)

اتنا سب کچھ کہنے کے باوجود وہ یہ مانتے تھے کہ آدمی کی بعض ایسی مجبوریاں ہیں، جس کے باعث اسے تشدد سے کام لینا پڑتا ہے۔ ان کے نظریے کے مطابق انسان فطرتاً امن پسند ہے مگر وہ تشدد پر حالات کی وجہ سے مجبور ہوتا ہے۔ انسانی معاشرے کی تاریخ اس کی روحانیت کی ترقی کی تاریخ ہے کیوں کہ اس کے ارتقا کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ وہ مسلسل امن کی طرف بڑھتا رہا ہے۔

عدم تشدد پر ان کا پورا اور پختہ یقین اس لیے بھی تھا کہ ان کے نزدیک ہر شخص میں خواہ وہ کتنا ہی زیادہ بدمعاش اور برا کیوں نہ ہو، فطری نیکی یا خدا کی قوت پائی جاتی ہے۔ اس وجہ سے ستیہ گرہ پر عمل پیرا لوگوں کی قربانیوں کو دیکھ کر اس کے دل میں ہمدردی کا جذبہ پیدا ہوگا۔ گاندھی جی کا یہ خیال تھا کہ انسانی زندگی کا اصل قانون محبت اور سچائی ہے نہ کہ شر اور تشدد۔ دنیا میں تشدد خواہ کتنا ہی کیوں نہ پھیل جائے، انسانوں کی اکثریت اسے پسند نہیں کرے گی کیوں کہ فطرتاً انسان امن پسند واقع ہوا ہے۔

عدم تشدد کا مطلب فقط قتل و غارت نہ کرنا ہی نہیں ہے بلکہ عدم تشدد سے انکی مراد کسی طرح سے بھی مخالف کو دق نہ کرنا ہے۔ عدم تشدد کا حامی ہمیشہ اپنے دشمن سے صلح کرنے پر تیار رہتا ہے۔ وہ بدی کے خلاف انتہائی سختی سے جنگ کرتا ہے لیکن اسے اپنے مخالف سے دشمنی نہیں ہوتی۔ اس وجہ سے اس کی طرف سے سمجھوتے کے دروازے ہمیشہ کھلے رہتے ہیں۔ اس کے برعکس تشدد آمیز جنگ کی بنیاد تمام تر دشمنی اور نفرت پر ہوتی ہے۔ گاندھی جی کا یہ عقیدہ تھا کہ اہنسا پر مبنی انسانی معاشرہ ہی مثالی معاشرہ ہو سکتا ہے۔ اس کے باوجود روزمرہ کی زندگی میں اپنے اور اپنے لواحقین کی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے کیے جانے والے تشدد کو قابل معافی تسلیم کرتے تھے مگر وہ اس بات کے قطعی قائل نہیں تھے کہ جہاں بغیر تشدد کے کام چل سکتا ہو وہاں بھی تشدد کا استعمال کیا جائے۔ اس مسئلے پر اپنے خیال کا اظہار کرتے ہوئے انھوں نے کہا تھا:

> Life itself involves some kind of violence but we have to choose the path of least violence.

(بحوالہ: نارائن، ص ندارد، حصہ دوم، ص ۲۷۸)

اس طرح ہم یہ دیکھتے ہیں کہ زندہ رہنے کے لیے جتنا تشدد ضروری ہے گاندھی جی اس کا اعتراف کرتے تھے۔ مثلاً ہمیں اپنی غذا حاصل کرنے کے لیے ساگ سبزیوں، پودوں اور جانداروں کو مارنا پڑتا ہے۔ کسی جانور کو خود اسی کے دکھ کے خاتمے کے لیے مارنا پڑتا ہے۔ اسے وہ تشدد نہیں مانتے تھے۔ لیکن انسان کے بارے میں یہ بات لاگو نہیں ہوتی کیوں کہ برے سے برے شخص کی اصلاح ممکن ہے، لہٰذا اس کو مارنا غلط ہے۔

عدم تشدد کا اخلاقی جوہر اس کے پیروکاروں میں جرأت، بے خوفی اور مر مٹنے کا جذبہ پیدا کرتا ہے اور یہ جذبہ بھی کہ وہ ایک نیک مقصد کے لیے لڑ رہے ہیں، اس لیے ان کے ساتھ رب ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ آدمی کو عدم تشدد کا پیرو ہونے کے باعث ناانصافی، غیر ضروری مخالفت اور ظلم کو بے چوں چرا کیے برداشت کرتے رہنا چاہیے۔ اس طرح کی بے تعلقی کو وہ بزدلی کہتے تھے۔ اور بزدلی اور تشدد میں سے وہ تشدد کو اچھا سمجھتے تھے۔ ان کا کہنا تھا:

جب بزدلی اور تشدد میں سے ایک پر چلنا ہو، تو میں تشدد پر چلنا اچھا سمجھتا ہوں۔ میں بغیر کسی کو مارے ہوئے سکون سے مر جانے کا حوصلہ پیدا کرنا چاہتا ہوں۔ لیکن جس کسی میں یہ حوصلہ نہیں ہے، اس کے لیے میں یہی اچھا سمجھتا ہوں کہ خوف اور شرم کی وجہ سے خطرے سے دور بھاگنے کے بجائے وہ مارے اور مرے[12]۔

گاندھی جی کے نزدیک جہاں اپنے مخالف کو خود غرضی، حقارت اور دشمنی کے باعث ختم نہ کرنا عدم تشدد ہے وہیں عدم تشدد کے معنی ناانصافی اور ظلم وغیرہ کے خلاف لاتعلق بنے رہنا نہیں بلکہ ان کا سرگرمی مگر امن کے ساتھ مخالفت کرنا ہے۔

اس طرح عدم تشدد کے بارے میں گاندھی جی کے خیالات وافکار کو ہم چند بنیادی اصولوں سے سمجھ سکتے ہیں۔ اہنسا یا عدم تشدد کی بنا کی پہلی کڑی ستیہ گرہ ہے/ جسے انھوں نے کمزوروں کا ہتھیار کہا تھا۔ اسی طرح صداقت، روحانی پاکیزگی، بھوک ہڑتال، بے خوفی، صبر وغیرہ کو اپنا کر عدم تشدد کی راہ پر چلا اور قائم رہا جا سکتا ہے۔

ستیہ گرہ:

گاندھی جی کے سیاسی فلسفے کی روح ان کا ستیہ گرہ کا اصول ہے۔ سیاسی فکر میں ان کی یہی سب سے بڑی دین ہے۔ ان کے دوسرے سیاسی نظریے اور اصول اسی کے ارد گرد گشت کرتے نظر آتے ہیں۔ مثلاً: سیاست پر روحانیت یا مذہب کی زبردست چھاپ یا مقصد کے حصول کے لیے ذرائع کا جائز ہو جانا یا اپنے اصولوں کی خاطر جان دینے یا قربان کر دینے کا جذبہ۔

ستیہ گرہ، ستیہ اور آگرہ سے مل کر بنا ہے۔ ستیہ یعنی سچ یا صداقت اور آگرہ یعنی اصرار، زور اور ضد۔ اس طرح ستیہ گرہ کے معنی سچائی کے لیے اصرار کرنا مراد لیا جا سکتا ہے۔ جسے ہم ستیہ گرہ کی لغوی تعریف کہہ سکتے ہیں۔ اس سے مراد جو کچھ غلط ہے، جھوٹ ہے، اس کی مخالفت کرنا بھی لیا جا سکتا ہے۔ سیتہ گرہ کی تعریف کرتے ہوئے محمد ہاشم قدوائی لکھتے ہیں: ''اس کے معنی ہیں روح کی قوت (Soul force) یعنی سچائی پر انسان کا آخری وقت تک ڈٹے رہنا خواہ ایسا کرنے میں اسے کتنی ہی زیادہ تکلیفیں کیوں نہ اٹھانی پڑیں۔'' (قدوائی ۱۹۸۵، ص ۲۲۸)

گاندھی جی کے عہد تک ناانصافی اور ظلم کے خلاف لڑنے کے لیے عموماً تشدد اور دھوکا یا عیاری جیسی تدابیر کا استعمال کیا جاتا تھا۔ پر انھیں یہ تدابیر مناسب نہیں لگیں۔ کیوں کہ انکے مطابق انصاف قائم کرنے کے لیے ناانصافی جیسی تدابیر کا اور ظلم کے خاتمے کے لیے ظالمانہ رویہ پر عمل کرنا مناسب نہیں۔ لہٰذا صداقت اور عدم تشدد پر مبنی مخالفت کے ذریعے ناانصافی کو مٹانے کا کام انھوں نے سب سے پہلے جنوبی افریقہ میں شروع کیا۔ اپنی اس تحریک کے لیے مغربی دنیا میں مستعمل لفظ Passive Resistance کا استعمال کیا۔ ان کا یہ تجربہ پوری طرح کامیاب رہا اور اس وقت کی جنوبی افریقہ کی حکومت کو ان کے سامنے گھٹنے ٹیکنے پڑے۔ رفتہ رفتہ ناانصافی اور ظلم کے خلاف ان کے صداقت اور عدم تشدد پر مبنی نظریے میں پختگی آتی گئی اور وہ مسلسل تمام عمر زندگی کے تمام شعبوں میں ناانصافی اور ظلم کی مخالفت کرنے کے لیے اپنے ستیہ گرہ کے اصول کو ہی اپناتے رہے، حالانکہ وقتی تقاضوں کے تحت انھوں نے اپنی تحریکوں کو مختلف نام عطا کیے۔

ستیہ گرہ کے عناصر کی بات اگر کی جائے تو ہمیں یہ کہنا پڑیگا کہ ہر برائی سے عدم تعاون یا اپنا رشتہ ختم کر لیا جائے اور اس کے خلاف جدوجہد کی جائے۔ اخلاقی اعتبار سے حکومت کی ناجائز پالیسیوں اور

کاموں کی مخالفت عدم تشدد سے کی جائے اور خاص اوقات میں برائی کے خلاف بھوک ہڑتال کر کے جان کی قربانی پیش کی جائے۔ ستیہ گرہ کا یہ اصول بڑی حد تک عیسیٰ مسیح علیہ السلام کی تعلیمات سے ماخوذ نظر آتا ہے کہ برائی کا مقابلہ اچھائی سے کیا جائے۔ صداقت کے پیروؤں کو صداقت کو جبر اور تشدد سے نہیں بلکہ پیار اور عدم تشدد کے طریقوں سے پھیلانا چاہیے۔ ہوسکتا ہے کہ صداقت کا علم بردار اپنی جان کی قربانی دے کر اپنے مخالف کی غلطیوں کو اجاگر کردے۔ اس کی مثال ہمیں تاریخ میں سقراط حکیم کے واقعے سے ملتی ہے کہ اس سچائی کے علم بردار نے زہر پینا گوارا کر لیا لیکن سچائی سے منہ موڑنا گوارا نہ کیا۔ ہندوستانی تاریخ میں ہم اس کی مثال پرہلاد کے واقعے سے دے سکتے ہیں کہ سچائی کی خاطر انسان کو بڑی سے بڑی مصیبت اور تکلیف برداشت کرنے کے لیے خود کو تیار رکھنا چاہیے۔

مغربی دنیا میں مستعمل Passive Resistance اور گاندھی جی کے ستیہ گرہ میں کافی فرق ہے۔ اس فرق کو خود گاندھی نے ہی جنوبی افریقہ کی اپنی جدوجہد کے دوران واضح کر دیا تھا کہ مغربی دنیا میں جس طرح کے عمل کو Passive Resistance کے نام سے پکارتے ہیں، اس میں موقع ملنے پر مخالف کے خلاف اسلحے کے استعمال سے گریز نہیں کیا جاتا، کیوں کہ اس کے پیروکار عدم تشدد کا سہارا صرف پالیسی کے طور پر لیتے ہیں لیکن ستیہ گرہ میں عدم تشدد پر عمل ایک مذہب کے طور پر کیا جاتا ہے، جس میں تشدد کا کہیں کوئی نام ونشان نہیں یا تشدد ممنوع ہے۔ ستیہ گرہ نفرت کو محبت سے، جھوٹ کو سچائی سے اور تشدد کو قربانی سے شکست دیتا ہے۔ اس سلسلے میں گاندھی جی کا یقین تھا کہ: ''ستیہ گرہی کو کبھی شکست نہیں ہوتی اس لیے کہ ستیہ گرہی کی قربانی اس کے مخالف کے ضمیر کو بیدار کرتی ہے اور اس پر حق واضح ہو جاتا ہے اور یہی ستیہ گرہی کی سب سے بڑی کامیابی ہے۔'' (بحوالہ: قدوائی: ۱۹۸۵، ص ۲۲۹)

گاندھی جی بدی کا بدلہ بھلائی سے، نفرت کا جواب محبت سے دینے کے اصول کو دائمی قرار دیتے تھے اور اسے ستیہ گرہ کا جوہر تسلیم کرتے تھے۔ اس کی مثال عیسیٰ مسیح اور گوتم بدھ کی زندگیوں سے پیش کی جاسکتی ہے۔ مغربی مفکرین میں ٹالسٹائے، رسکن اور تھوریو کی تحریروں میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے لیکن گاندھی اور ان کے نظریات میں نمایاں فرق ہے۔ انھوں نے اس اصول کو عوامی سماجی اور معاشی مسئلوں کو حل کرنے کے لیے استعمال کیا۔ یہ ان کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔

ظلم اور ناانصافی کا مقابلہ ستیہ گرہ کے ذریعے کامیابی سے کرنے کے لیے ضروری ہے کہ ہر شخص پہلے اپنے نفس اور خواہشات پر پورا قابو حاصل کرے۔ گاندھی جی کی زندگی اس کی جیتی جاگتی مثال ہے۔

اس تحریک کو شروع کرنے سے قبل انھوں نے اپنی زندگی کو انتہائی سادہ بنالیا تھا اور اپنی ضرورتوں کو کم سے کم کر کے پوری طرح سے ضبطِ نفس سے کام لیا۔ ان کا کہنا تھا جس طرح سپاہیوں کے لیے ضروری ہے کہ میدانِ جنگ میں جانے سے قبل فوجی تربیت حاصل کریں اسی طرح ستیہ گرہیوں کو بھی پہلے ستیہ گرہ کی ضروری تربیت حاصل کرنا لازم ہے۔ جس کے لیے درج ذیل باتیں ضروری ہیں۔

(۱) اپنی خواہشات پر مکمل قابو

(۲) انتہائی سادہ زندگی

(۳) صداقت کے لیے اپنے آپ کو پوری طرح سے وقف کر دینا

(۴) قوانین کی بلاچوں وچرا اطاعت کرنا، اور

(۵) مخالف کے خلاف کسی قسم کا غصہ اور نفرت کے جذبات نہ رکھنا اور نہ ہی سزا یا جسمانی ایذا کے خوف سے مخالف کی کسی غلط بات کو ماننا۔ ساتھ ہی مخالف کو برا بھلا نہ کہنا اور نہ ہی اس کی توہین کرنا، اپنی جان کو خطرے میں ڈال کر دشمن کی جان بچانا۔

اب تک گاندھی ازم کے تعلق سے جتنی باتیں کی گئی ہیں ان میں گاندھی جی کے خاص اصول مثلاً: عدم تشدد، صداقت اور ستیہ گرہ کا ذکر ہی کیا جاسکا۔ اس سے زیادہ کی گنجائش یہاں نہیں ہے۔ گاندھی ازم ایک وسیع موضوع ہے، جسکا تعلق خاص طور سے سماجیات، سیاسیات اور فلسفے سے ہے لیکن اس باب میں گاندھیائی نظریے سے بحث اس لیے ضروری نظر آئی کہ جہد آزادی کی تحریک میں اگر کوئی نظریہ سب سے زیادہ حاوی رہا اور جس نے سب سے زیادہ آزادی کے متوالوں، بالخصوص عوام الناس کو از حد متاثر کیا تو، وہ یہی گاندھیائی نظریہ ہی تھا۔ ان تین اصولوں (صداقت، عدم تشدد اور ستیہ گرہ) کو گاندھیائی فکر و فلسفے میں کلیدی حیثیت حاصل ہے لہٰذا انھیں تینوں کا ذکر کرنا مناسب سمجھا گیا۔

*****

فصل ب

اشتراکیت

عالمی افق پر انیسویں صدی کے اواخر و بیسویں صدی کے اوائل میں رونما ہونے والے حالات وواقعات کا اثر ہندوستان پر بھی پڑا۔ سامراجیت، انفرادیت، فسطائیت، اشتراکیت، مارکسیت، اجتماعیت وغیرہ ایسے نظریات ہیں، جنھوں نے عالمی تاریخ پر گہرے نقش ثبت کیے مگر اشتراکیت کا نظریہ سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف ردعمل کے طور پر سامنے آیا۔ اس نظریے کا مجتہد ''نوئل بائیف'' کو تسلیم کیا جاتا ہے۔ ۱۷۹۴ء میں اس نے اپنے ایک مضمون میں لکھا تھا: ''جب میں دیکھتا ہوں کہ غریبوں کے تن پر نہ کپڑے ہیں اور نہ پیروں میں جوتے، غریب لوگ ہی کپڑے اور جوتے بناتے ہیں، پر انھیں ہی یہ استعمال کے لیے نہیں ملتے اور جب ان لوگوں کا خیال کرتا ہوں جو خود کچھ بھی کام نہیں کرتے پر جن کے پاس کسی بھی چیز کی کمی نہیں، تو میرا یہ یقین پختہ ہو جاتا ہے کہ ریاست اب بھی عوام لناس کے خلاف کچھ لوگوں کی فقط سازش ہے۔ (بحوالہ، النکار: ۱۹۸۱، ص ۵۹۸)

بائیف کا یہ خیال تھا کہ تمام دولت قوم کی ہو جانی چاہیے۔ سماج سے غریبی اور نابرابری کا خاتمہ ہونا چاہیے۔ ایسے معاشرے کی تشکیل کی تدبیر یہ ہے کہ جب کسی شخص کی وفات ہو جائے تو اس کی تمام تر ملکیت کو قوم کی ملکیت بنا دیا جائے۔ اپنے ان خیالات کو بائیف نے اپنے اخبار کے ذریعہ عوام تک پہنچایا۔ اس کے خیالات بے حد مقبول ہوئے۔ اپنے اس نظریے کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اس نے سازشیں بھی کیں۔ اس کے لیے اس نے ایک خفیہ انجمن بنائی جس کا نام ''عام لوگوں کی سازش'' رکھا۔ اس نظریے کو عملی جامہ پہنانے کی تمام تیاریاں ہو چکی تھیں کہ پولس کو اس کی خبر ہو گئی اور ۱۷۹۶ء میں نوئل بائیف کو گرفتار کر لیا گیا۔ اپنے ساتھیوں کے ساتھ اس کو بھی ایک سال بعد پھانسی دے دی گئی۔ اس لیے بلاشبہ بائیف کو اشتراکیت کا بابا آدم کہا جا سکتا ہے۔ آگے چل کر کارل مارکس نے ۱۸۴۸ء میں اینجلس کے ساتھ مل کر اشتراکیت کا اعلامیہ جاری کیا۔

اشتراکیت کے بارے میں مفکرین کی آرا میں کافی اختلاف ہے۔ نوئل بائیف سے کارل مارکس تک اشتراکیت کے حامی مفکرین نے اس کی تعریف اپنے اپنے طور پر کی، لہٰذا اس کی کوئی ایک جامع اور مسلمہ تعریف پیش کرنا ممکن نہیں۔ اس لیے سب سے پہلے لغات اور انسائیکلو پیڈیا دیکھنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں اشتراکیت کے اصل معنی اور پھر سیاسی مفکرین کی پیش کردہ تعریفوں سے اس کو سمجھنا آسان ہو جائے گا کہ واقعتاً اشتراکیت کسے کہتے ہیں اور خود اپنا بھی ایک نظریہ قائم کرنے میں قدرے آسانی ہو جائیگی۔ کیمبرج انٹرنیشنل ڈکشنری کے مطابق اشتراکیت کی تعریف یہ ہے کہ: ''ایسا گروپ جو یہ یقین رکھتا ہو کہ ریاست کے تمام لوگ برابر ہیں اور ملک کی املاک میں برابر کے حصہ دار بھی ایسا سیاسی نظام جو اس نظریے پر یقین رکھتا ہو اشتراکی نظام کہلائے گا[۵]۔'' (کیمبرج ڈکشنری ۱۹۹۶: ص ۱۳۷۰) سوشلزم کی تعریف پروفیسر بشیر احمد قریشی نے کچھ اس طرح پیش کی ہے: ''ایک ایسا اصول جس کے تحت انفرادی آزادی قوم کو سونپ دی جائے، جو خود تمام وسائل کا نظم و نسق اپنے ہاتھ میں رکھتے ہوئے پوری کمیونٹی کے حق میں کام کرے[۶]۔'' (ایڈوانس ٹونٹیتھ سنچری ڈکشنری: ۱۹۹۴، ص ۶۱۶)

پینگوین انسائیکلو پیڈیا کے مطابق: ''اشتراکیت ایک ایسا وسیع اور سیاسی اصول ہے جو سب سے پہلے یورپ میں ۱۸ اویں صدی کے صنعتی انقلاب کے دوران وجود میں آیا۔ زیادہ تر اشتراکی اس بات کے حامی نظر آتے ہیں کہ سماجی اور معاشی رشتے عوامی زندگی کا رخ متعین کرنے میں اہم رول ادا کرتے ہیں۔ سرمایہ داری میں ذرائع پیداوار کی مالکانہ حاکمیت نابرابری پر ہونے کے باعث ایک غیر مساوی اور تصادم والا معاشرہ ظہور پذیر ہوتا ہے۔۔۔ اس کے برعکس اشتراکیت ایک مساوی معاشرے کی تشکیل کرتی ہے جہاں افراد زیادہ آزادی محسوس کرتے اور اپنی لیاقت کا حقیقت میں بہترین استعمال کرتے ہیں۔ لہٰذا ایک اشتراکی معاشرہ ہی معیار زندگی میں برابری اور بہتری لاسکتا ہے[۷]۔'' (دی نیو پینگوین انسائیکلو پیڈیا: ۲۰۰۳، ص 1418)

ان تعریفوں میں سے دو معاشرے میں برابری کی بات کرتی ہیں جب کہ ایک انفرادی آزادی کو قوم کے سپرد کر دینے کی بات کرتی ہے۔ اس سے یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جب تمام نظم و نسق قوم کے ہاتھ میں ہوگا تبھی سب کو برابر کا حق حاصل ہو سکے گا۔

اشتراکیت کو پوری طرح سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس کا رشتہ و تقابل انفرادیت، اجتماعیت، روسی اشتراکیت، مارکسیت، سرمایہ پرستی وغیرہ نظریوں سے کی جائے۔ یہ موضوع نہایت

دلچسپ ہے لیکن ان کی تفصیل میں جانے کا یہ محل نہیں۔ پھر بھی مختصراً ان پر کچھ نہ کچھ اظہار خیال کرنا ضروری ہے۔

انفرادیت (Individualism) جہاں تمام قوت فرد کے ہاتھ میں دینے کی طرف دار ہے وہیں اشتراکیت یہ اختیار قوم کے ہاتھ میں رکھنے کی طرفدار ہے۔ یعنی اشتراکیت کا نظریہ واصول انفرادیت کے بالکل برعکس ہیں۔ انفرادیت ریاست کو ''ناگزیر برائی'' تسلیم کرتی ہے اور اس کے اختیار و دائرۂ عمل کو محدود رکھنے کی بات کرتی ہے۔ ساتھ ہی اسکے اصول کے تحت ریاست ایک ذریعہ ہے، منزل نہیں۔ اس کے برعکس اشتراکیت ریاست کو اپنے آپ میں ایک منزل تسلیم کرتی ہے اور اس کے اختیار و دائرۂ عمل کو زیادہ سے زیادہ وسعت دینے کی طرفدار ہے۔

اشتراکیت کا باقاعدہ ایک نظریہ ہے جو مختلف تصورات، نظریات اور جمہوری اشتراکیت جیسے افکار ونظریات کو محیط ہے۔ سیاسی نظریے اور ساخت کے اعتبار سے اس کی کئی ایک قسمیں ہیں۔ دراصل اس میں مختلف نظریات وخیالات کا سنگم ہے۔ یہ کہیں تحکم پسندانہ ہے تو کہیں جمہوری۔ معاشی اعتبار سے بھی اس کی کئی قسمیں ہیں لیکن ان سبھی اقسام میں ایک بات جو مشترک ہے وہ ہے مساوات کا مفہوم۔

اشتراکیت کی تقسیم سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ اس کی ابتداء کی وجوہ کیا تھیں۔ اس کی ابتدا دراصل سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف ایک ردعمل کے طور پر ہوئی۔ عدم مداخلت کے نظریے کے نتیجے میں سماج سنگین بحران کا شکار ہو گیا تھا۔ انیسویں صدی کے وسط تک عدم مداخلت کے نظریے کو کافی مقبولیت حاصل ہو چکی تھی۔ برطانیہ دنیا کا پہلا صنعتی ملک بن چکا تھا۔ لوگوں کو یہ معلوم ہو چکا تھا کہ مقابلے بازی سے سماج میں کارکردگی اور خوش حالی بڑھتی ہے مگر انیسویں صدی کے اواخر تک اس کی خامیاں واضح ہو گئیں۔ تمام دولت چند ہاتھوں میں قید ہو کر رہ گئی اور عوام کی اکثریت بھیانک غربت میں پڑ گئی۔ قیمتوں کا تعین ایسے میں اخلاقی ضابطوں کے بجائے معاشی ضابطوں پر کیا جانے لگا۔ لوگ یہ محسوس کرنے لگے کہ اگر ہر شخص کو اپنی مرضی کے مطابق کاروبار کرنے کی چھوٹ دیدی گئی تو اس کے نتیجے میں افراط وتفریط کا ماحول پیدا ہو جائے گا۔

سوشلزم اور کمیونزم (اشتراکیت وروسی اشتراکیت) میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے، اس لیے بسا اوقات ان کا استعمال ایک دوسرے کے لیے کر لیا جاتا ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ مارکس کا اثر ہے۔ تاہم دونوں کے درمیان فرق قائم کرنا بہت ضروری ہے کیوں کہ جہاں کمیونزم مختلف نظریات

کے اختلاف سے ایک باقاعدہ نظامِ فکر کی حیثیت حاصل کر چکا ہے۔ سوشلزم اب بھی محض ایک رجحان کی حد سے آگے نہیں بڑھ سکا ہے۔ ایک لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو کمیونزم بھی سوشلزم کی ہی ایک دوسری شکل نظر آتا ہے۔ مارکس نے کمیونزم کے باقاعدہ اصول (جدلیاتی مادیت، تاریخی مادیت، طبقاتی کشمکش، سرمایہ دارانہ نظام کی تنقید، انقلاب اور غیر طبقاتی معاشرے کی تشکیل) وضع کیے جب کہ سوشلزم کی نوعیت قطعی اخلاقی ہے۔

اشتراکیت کا راز تدریجی عمل میں مضمر ہوتا ہے۔ اس کے مطابق موجودہ جمہوری ڈھانچہ میں رہتے ہوئے بھی ضروری اصلاحات کی جا سکتی ہیں۔

مارکس تشدد آمیز انقلاب پر یقین رکھتا تھا۔ حالانکہ برطانیہ جیسے ملک کے لیے مارکس نے پرامن تبدیلی کے امکان کو تسلیم کر لیا تھا مگر مجموعی اعتبار سے اس کا یہی خیال تھا کہ تشدد کا راستہ اختیار کیے بغیر سرمایہ دارانہ نظام کا خاتمہ ممکن نہیں ہے کیوں کہ کوئی بھی صاحبِ اقتدار طبقہ خود سے دست بردار نہیں ہو سکتا۔ مارکسزم کے برخلاف جمہوری سوشلزم پارلیمانی جمہوریت کے وسیلے سے پرامن تبدیلی پر زور دیتا ہے۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے کہ اشتراکیت کو کسی ایک خاص نظریے سے نہیں جوڑا جا سکتا۔ اس میں مختلف نظریات کی جھلک نظر آتی ہے۔ اس معاملے میں جرمنی کے مفکر ہرٹ بیبل (Herrt Bebel) کا یہ خیال نہایت اہمیت کا حامل ہے کہ: ''دراصل، اشتراکیت فلسفیانہ افکار کی ایک پوری دنیا ہے۔ یہ مذہب کے معاملے میں الحاد کی، ریاست کے معاملے میں جمہوریت کی، کاروبار کے معاملے میں مقبول اجتماعیت کی، اخلاقیات کے سلسلے میں ایک لامحدود درجائیت کی، روحانیت (مابعد الطبیعیات) کے معاملے میں مادیت کی اور خاندانی معاملے میں گھر اور شادی سے مطلق آزاد ہے۔''[۸] (بحوالہ، النکار: ۱۹۸۱، ص ۵۸۹)

شاید ہی ایسا کوئی شخص ہو جو مذکورہ خیال سے پوری طرح اتفاق کر سکے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ مختلف قسم کے اشتراکی فلسفی ان میں سے کسی نہ کسی بات سے ضرور اتفاق کریں گے۔ کچھ اشتراکی ملحد ہو سکتے ہیں پر سب نہیں۔ یہی دیگر باتوں کے بارے میں بھی کہا جا سکتا ہے۔ دراصل اشتراکی نظریہ اتنا وسیع ہے کہ اس میں کئی طرح کے نظریے و افکار شامل ہو جاتے ہیں۔

جن نظریات و افکار کا اشتراکیت میں شمول ہے، ان میں درج ذیل اہم ہیں:

(۱) کمیونزم: یہ اشتراکی فرقے میں سب سے زیادہ اہم اور اس کی عملی شکل کسی حد تک روس میں موجود ہے۔ روس کا کمیونزم بھی پوری طرح سے کمیونسٹ نظریہ و افکار کے موافق ہے یا نہیں، یہ متنازعہ فی مسئلہ ہے۔

(۲) ریاستی اشتراکیت (State Socialism)

(۳) سنڈیکلزم (Synidcalism)

(۴) گِلڈ اشتراکیت (Guild Socialism)

اشتراکیت کے ان ذیلی گوشوں پر بحث نہیں کی جاسکتی کیوں کہ کتاب کی ضخامت مانع ہے۔ ہمیں یہاں اس بات سے سروکار ہے کہ اس نظریے سے ہمارے سیاسی قائدین اور ادیب کس حد تک متاثر رہے۔ اس کے لیے اجمالی طور پر اشتراکیت کو سمجھنا ہی کافی ہوگا اس لیے یہاں ایسے کچھ نظریات و افکار سے بحث کی جائیگی جس سے بیشتر اشتراکی اتفاق رکھتے ہیں۔

(۱) اشتراکیت میں فرد کے بجائے سماج، جماعت اور ریاست کی زیادہ اہمیت ہے۔ لہٰذا کمیونٹی یا قوم کے مفاد کے سامنے فرد کے مفاد کی اہمیت ہیچ سمجھنی چاہیے۔ اس نظریے کا حامی روشر (Roscher) لکھتا ہے: ''اشتراکیت ان رویوں اور رجحان کی تائید کرتی ہے، جو عوامی فلاح و بہبود پر زور دیتے ہیں[۹]۔'' (بحوالہ: ودیالنکار: ۱۹۸۱: ص ۵۹۰)

(۲) اشتراکیت سرمایہ داری کی مخالف ہے اور اسکے خاتمے کی خواہاں ہے۔ اس نظریے کے مطابق سرمایہ دار مزدوروں کا استحصال کرتے ہیں اور انھیں ان کی محنت کا مناسب معاوضہ نہیں دیتے۔ لہٰذا اس طرح کا انتظام کرنا چاہیے کہ سرمایہ داری کا خاتمہ ہو جائے اور مزدوروں کو انکی محنت کا پورا معاوضہ وصول ہو۔

(۳) اشتراکیت کاروباری مقابلے کی بھی مخالف ہے کیوں کہ ایسے معاشرے میں جہاں بازار مقابلے پر مبنی ہوگا وہاں سرمایہ دار زیادہ سے زیادہ منافع حاصل کرنے کے لیے سامان کی خوبی سے سمجھوتہ کرے گا اور مزدوروں کو بھی معقول اجرت نہیں دے گا۔ اسی لیے اشتراکیت معاشی پیداوار میں مقابلے کی بجائے تعاون (Co-operation) کی طرفدار ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر ہیڈن گیسٹ کا خیال اہمیت کا حامل ہے کہ: ''اشتراکیت، مقامی، قومی اور بین الاقوامی معاملوں میں Competition کی جگہ تعاون قائم کرنے کی حمایتی ہے[۱۰]۔'' (ایضاً ص ۵۹۰)

(۴) اشتراکیت معاشرے سے اونچ نیچ ختم کر کے ایک، برابری والا سماج قائم کرنے میں یقین رکھتی ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام کے چلتے سماج میں جو معاشی فرق ہے اس کو ختم کر کے اشتراکیت ایک ایسا سماج قائم کرنا چاہتی ہے جس میں اتنا ہی فرق ہو جتنا کہ لوگوں کی اہلیت اور کارکردگی میں ہوتا ہے۔

(۵) اشتراکیت زمینی جائداد سے مالکانہ حق ختم کرا سے عوامی جائیداد بنانے کی طرف دار ہے۔ پانی اور ہوا کی طرح زمین بھی رب کی دین ہے اسے انسان نے نہیں بنایا ہے لہٰذا اس پر کسی ایک کا نہیں بلکہ معاشرے کا حق ہونا چاہیے اور اس کا استعمال عوامی بہبود کے لیے کیا جانا چاہیے۔

(۶) اشتراکی سرمایہ داری کے مخالف ہیں۔ اس لیے وہ یہ چاہتے ہیں کہ پیداواری ذرائع پر معاشرے یا قوم کا اختیار ہو۔

(۷) سیاسی میدان میں اشتراکیت جمہوریت کی حمایت کرتی ہے۔ حالانکہ جمہوریت کس طور کی ہو اس مسئلہ پر اشتراکیوں میں اختلاف ہے لیکن جمہوریت کے نظام سے سبھی اتفاق رکھتے ہیں۔

یہاں اجمالاً اشتراکیت کے چند لوازم سے بحث کی گئی ہے جس سے اشتراکیت کے خاص خاص نکتے سامنے آجاتے ہیں۔ اس کے علاوہ اشتراکیت کے مطابق ریاست کا کام صرف یہ نہیں ہے کہ وہ امن وسکون قائم رکھے بلکہ وہ باہری اور اندرونی خطروں سے بھی ملک کی حفاظت کرے اور انسانی ترقی کی راہ میں بھی کام کرے خواہ وہ انفرادی ہو یا اجتماعی۔ انسان کی ترقی معاشرے کی ترقی میں مضمر ہے۔ لہٰذا سرکار کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ معاشرے کی ترقی کا ذریعہ بنے۔ معاشی، تہذیبی اور معاشرتی زندگی کو ایک دوسرے سے بالکل الگ نہیں کیا جاسکتا۔ یہاں Hughan کی تعریف پیش کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے جس سے مذکورہ باتوں کی مزید توثیق ہوتی ہے۔ ''اشتراکیت، مزدور طبقے کی اس سیاسی تحریک کا نام ہے جس کا مقصد معاشی پیداوار اور تقسیم کے ذرائع کو اجتماعی ملکیت بنا کر اور انھیں جمہوری نظم ونسق کے ماتحت لاکر استحصال کا خاتمہ کرنا ہے[1]۔'' (النکار:۱۹۸۱،ص۵۹۲)

اب تک اشتراکیت کے اصول ونظریے اور اس کے لوازم سے بحث کی گئی اب یہاں یہ دیکھنا مقصود ہے کہ بیسویں صدی کے نصف اول میں ہندوستان کے سیاسی اکابرین اور ادیب ان خیالات و نظریات سے کس حد تک متاثر تھے۔ گاندھی جی، جواہر لال نہرو، جے پرکاش نارائن اور رام منوہر لوہیا وغیرہ جیسے سیاسی رہنما اشتراکیت سے بہت متاثر تھے۔ یہی وجہ تھی کی گاندھی نے سرمایہ داری کو ایک غیر اخلاقی جرم قرار دیا[2]۔ ہندوستانی جدوجہد آزادی کی تحریک اپنے ابتدائی دور سے ہی اشتراکیت کی

پیروکار تھی۔ اس کے لیے سیاسی قائدین نے سخت جدوجہد کی اور فرقہ واریت کے آغاز اور بڑھاوے کی مخالفت کی [۱۳]۔ قومی تحریک میں ۳۰-۱۹۲۹ء کے درمیان ایک طاقتور بایاں بازو زبردست طریقے سے ابھر کر سامنے آیا۔ اشتراکی نظریات ہندوستانی لوگوں میں بالخصوص جوانوں میں کافی مقبول ہو رہے تھے جسکی علامت کے طور پر نہرو اور سبھاش چندر بوس ابھر کر سامنے آئے۔ لینن کی قیادت میں روس میں آئے انقلاب نے زار شاہی کا تختہ پلٹ دیا اور پہلے اشتراکی نظام کا عمل وجود میں آیا۔ اس سے ہندوستانیوں کو کافی جذبہ ملا کہ جب زار شاہی طاقتور حکومت کو مزدور اور کمزور عوام نے اکھاڑ پھینکا تو ہندوستانیوں کو بھی انگریز حکومت کے خلاف ایسا ہی کرنا چاہیے۔

اشتراکی نظریات ہندوستان میں بہت تیزی سے پھیل رہے تھے کیوں کہ وہ نوجوان جو عدم تعاون کی تحریک میں گرم جوشی سے شامل ہوئے تھے گاندھی جی اور سوراجیوں کی پالیسیوں اور اس کے نتیجے سے خوش نہیں تھے اس کے سبب پورے ملک میں کئی ایک اشتراکی اور کمیونسٹ گروپ وجود میں آئے۔ ایس۔اے۔ڈانگے نے ایک پرچہ ''گاندھی اور لینن'' شائع کیا۔ ساتھ ہی ایک ہفتہ وار اشتراکی اخبار نکالنا شروع کیا، جس کا نام ''The Socialist'' تھا۔ بنگال میں مظفر احمد نے ''نویگ'' کے نام سے ایک پرچہ جاری کیا اور پنجاب میں غلام حسین اور دیگر حضرات نے ملکر ''انقلاب'' شائع کرنا شروع کیا۔ ساتھ ہی مدراس میں ایم۔سنگاراویلو نے ''لیبر کسان گزٹ'' کے نام سے ایک اخبار قائم کیا۔ نہرو اور سبھاش چندر نے پورے ہندوستان کا دورہ کیا اور سامراجیت، سرمایہ داری اور جاگیرداری کی مذمت اور اشتراکیت کی حمایت اور تبلیغ کی۔ انقلابی شدت پسند گروپ بھی چندر شیکھر آزاد اور بھگت سنگھ کی قیادت میں اشتراکی نظریے کا زبردست حامی بن گیا۔ اسی کے چلتے آگے چل کر کانگریس میں بائیں بازو کا اثر بڑھا جس کے سبب ۳۷-۱۹۳۶ء میں نہرو اور ۳۹-۱۹۳۸ء میں سبھاش چندر بوس کانگریس کے صدر منتخب ہوئے اور کانگریس میں ''کانگریس سوشلسٹ پارٹی'' کا وجود عمل میں آیا۔ نہرو سوشلزم کے زبردست حامی و حمایتی بن کر ابھرے اور انھیں کے زیر اثر نوجوانوں کی نئی نسل اشتراکیت کی حامی بن گئی۔ نہرو نے کانگریس کے ۱۹۲۹ کے لاہور اجلاس میں کہا:

> I am a socialist and a republican, and am no believer in kings and princes, or in the order which produces the modern kings of industry... India, he said, would

> have to adopt a full 'socialist programme, if she was 'to end her poverty and in equality! (Chandra :1989, p-298-99)

۱۹۳۶ء میں لکھنؤ میں منعقد کانگرس کے اجلاس میں انھوں نے اشتراکیت کی حمایت کرتے ہوئے کہا تھا:

> I am convinced that the only key to the solution of the world's problems and of India's problems lies in socialism and when I use this word I do so not in a vague humanitarian way bat in the scientific economic sense... (ایضاً،ص۲۹۹)

اپنے اسی خطاب میں انھوں نے غریبی، بے روزگاری اور پچھڑے پن کو دور کرنے کے لیے اشتراکیت ہی کو ایک واحد ذریعہ بتایا تھا۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ پورے ہندوستان میں اشتراکیت کا بول بالا ہوگیا تھا۔ سیاست داں جب روسی انقلاب اور سوشلزم سے اتنا متاثر تھے تو ادیب اور شاعر کے بارے میں کچھ کہنا فضول ہے کیوں کہ بقول پریم چند: ادیب کا مشن محض نشاط اور محفل آرائی اور تفریح نہیں ہے... وہ وطنیت اور سیاسیات کے پیچھے چلنے والی حقیقت نہیں ہے بلکہ ان کے آگے مشعل دکھاتی ہوئی چلنے والی حقیقت ہے۔ انھوں نے یہ بھی کہا تھا کہ اب ہمیں حسن کا معیار تبدیل کرنا ہوگا ابھی تک اس کا معیار امیرانہ اور عیش پرورانہ تھا (اعظمی ۱۹۹۶:ص ۴۴،۴۵)۔ ترقی پسند تحریک کی پہلی ہی کانفرنس میں حسرتؔ موہانی نے پریم چند سے بھی آگے بڑھکر کہا تھا کہ ہمارے ادب کو قومی آزادی کی تحریک کی ترجمانی کرنی چاہیے۔ اسے سامراجیوں اور ظلم کرنے والے امیروں کی مخالفت کرنی چاہیے۔ اسے مزدوروں اور کسانوں اور تمام مظلوم انسانوں کی طرف داری اور حمایت کرنا چاہیے (ایضاً)۔ حسرتؔ نے اپنی اسی تقریر میں اشتراکیت کی علی الاعلان تبلیغ کی اور صاف فرمایا کہ جدید ادب کو سوشلزم اور کمیونزم کی بھی تلقین کرنی چاہیے۔ انھوں نے مزید کہا کہ اسلام اور کمیونزم میں کوئی تضاد نہیں ہے۔ اس لیے جدید دور میں ساری دنیا میں مسلمان اشتراکی نظام قائم کرنے کی کوشش کریں۔ یہ خیالات پریم چند اور حسرتؔ موہانی نے ترقی پسند تحریک کی

پہلی کانفرنس میں ظاہر کیے تھے لیکن اردو شاعری میں، ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب کے بعد اقبالؔ کی شاعری میں سب سے پہلے سرمایہ دارانہ نظام کو اکھاڑ پھینکنے کی بات کہی گئی۔ ''فرمانِ خدا (فرشتوں سے)'' کا آغاز اس طرح ہوتا ہے:

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے درو دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے
کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روحِ امم کی حیات کشمکشِ انقلاب (اقتباس از: مسجد قرطبہ)

اٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے (اقتباس از: خضرِ راہ)

گیا دورِ سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا (اقتباس از: ساقی نامہ)

ان اشعار کو دیکھ کر کوئی بھی اہلِ نظر یہ کہہ سکتا ہے کہ علامہ اقبالؔ اشتراکیت کے حامی وحمایتی تھے۔ ان کی شاعری اگر ایک طرف فلسفے کی بلندیوں کو چھو رہی تھی تو دوسری طرف نوجوانوں کے لیے ان کی یہ نظمیں جہد وعمل کا پیغام دے رہی تھیں۔ وہ بھی اس عہد کے تمام اکابرین کی طرح سرمایہ پرستی کی مخالفت کرتے نظر آتے ہیں۔ ''لینن خدا کے حضور میں'' کہتے ہیں:

رعنائیِ تعمیر میں، رونق میں، صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے، حقیقت میں جُوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت!
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات

تو قادر و عادل ہے، مگر تیرے جہاں میں ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

اور آخر میں ان کی یہ خواہش اس عروج کو پہنچ جاتی ہے، جس کی کہ کوئی انتہا نہیں، وہاں پہنچ کر کہتے ہیں:

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ؟
دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات!

اقبالؔ جن کی وفات ۱۹۳۷ء میں ہوئی۔ اس عہد تک ایسی نظمیں جن پر اشتراکیت کا اثر صاف نظر آتا ہے تخلیق کر چکے تھے حالانکہ روسی انقلاب کے بعد ہی اردو ادب میں اس کی جھلک صاف نظر آنے لگی تھی۔ اسرار الحق مجازؔ کم عمر پانے کے باوجود اردو شاعری میں اپنا نقش ثبت کر گئے۔ ان کے یہاں باغیانہ تیور کچھ اور ہی ڈھنگ سے نمایاں ہوئے:

بزمِ ہستی کا مگر کیا رنگ ہے یہ بھی تو دیکھ ہر زباں پر اب صدائے جنگ ہے یہ بھی تو دیکھ
فرشِ گیتی سے سکوں اب مائلِ پرواز ہے ابر کے پردوں میں سازِ جنگ کی آواز ہے

بڑھ رہے ہیں دیکھ وہ مزدور دراتے ہوئے اک جنوں انگیز لے میں جانے کیا گاتے ہوئے
سرکشی کی تند آندھی دم بدم چڑھتی ہوئی ہر طرف یلغار کرتی ہر طرف بڑھتی ہوئی

ختم ہو جائے گا یہ سرمایہ داری کا نظام رنگ لانے کو ہے مزدوروں کا جوشِ انتقام

(اقتباس از: انقلاب)

یہ نظم ۱۹۳۳ء کی ہے جب کہ ترقی پسند تحریک کا کہیں نام و نشان بھی نہیں تھا یہاں شاعر کے تیور سے اس کے افکار کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ وہ کس قدر سرمایہ دارانہ نظام سے برہم ہے۔ یہ نظم طویل ہے اور پوری طرح سے باغیانہ تیور لیے ہوئے ہے۔

اردو شاعری کا روایتی محبوب جس کا ذکر ہمیشہ پردہ نشیں کے طور پر کیا جاتا تھا۔ جسے عملی جدوجہد میں لانے کی جرأت مجازؔ جیسا بیباک شاعر ہی کر سکتا تھا۔ فیضؔ نے یہ کہہ کر اپنی راہ نکال لی تھی کہ:

اور بھی دکھ ہیں زمانے میں محبت کے سوا
راحتیں اور بھی ہیں وصل کی راحت کے سوا

مگر مجازؔ نے سب سے آگے بڑھ کر ''نوجوان خاتون سے'' خطاب کیا:

سنانیں کھینچ لی ہیں سر پھرے باغی جوانوں نے
تو سامانِ جراحت اب اٹھالیتی تو اچھا تھا
ترے ماتھے پہ یہ آنچل بہت ہی خوب ہے لیکن
تو اس آنچل سے اک پرچم بنالیتی تو اچھا تھا

اشتراکیت کا اثر اگر اردو شاعری پر دکھانا مقصود ہو تو اس عہد کے تمام شعرا بالخصوص مخدومؔ، سلامؔ مچھلی شہری، جوشؔ، کیفی اعظمی اور سردار جعفری وغیرہ کے کلام سے اس کی بہت سی مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں۔ چوں کہ تیسرے باب میں صرف سیاسی شاعری سے بحث کی جائیگی اس لیے یہاں چند مثالوں پر ہی اکتفا کرنا بہتر سمجھا گیا۔ اس باب کے مطالعے سے یہ بات بالکل عیاں ہے کہ ہماری آزادی کی لڑائی میں روسی انقلاب اور اشتراکی نظریات نے جس قدر گرمی پیدا کی اسی طرح اردو شاعری بھی ان افکار و نظریات سے متاثر ہو کر عوام کی بہبودی کی راہ میں عمل پیرا رہی۔ کیفی اعظمی نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ ''میں محکوم ہندوستان میں پیدا ہوا، آزاد ہندوستان میں بوڑھا ہوا اور سوشلسٹ ہندوستان میں مروں گا۔'' (کیفی اعظمی: ۱۹۹۴، ص ۹) یہ اشتراکیت ہی کا جادو تھا جو اس عہد میں سر چڑھ کر بول رہا تھا بھلا ایسے دور میں شاعر اور شاعری کیسے متاثر نہ ہوتے؟ اس نظریے نے اردو شاعری پر گہرے نقش ثبت کیے جن کا ذکر اگلے باب میں کیا جائے گا۔

*****

فصل ج

احیا پرست رجحان

بیسویں صدی کے نصف اول میں رونما ہونے والے احیا پرستی کے واقعات و رجحان کے حوالے سے اس باب میں بحث درکار ہے مگر جیسا کہ ہر کس و ناکس کو معلوم ہے کہ کوئی بھی رجحان یا تحریک اچانک ظہور پذیر نہیں ہوتی۔ اس کے لیے بہت سے عوامل مختلف طور پر اپنے اپنے دائرے میں سرگرم عمل رہتے ہیں جو آگے چل کر کسی خاص موقع پر تنظیم کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ جن کی بنا پر کوئی بڑی تنظیم وجود میں آتی ہے۔ مسلم لیگ اور ہندو مہا سبھا کا قیام اچانک عمل میں نہیں آیا تھا۔ ان کے قیام کے عوامل اور وجوہ جاننے کے لیے ہمیں ۱۹ویں صدی کے نصف آخر میں ہونے والے سیاسی و سماجی واقعات پر بھی نظر ڈالنا ہوگا۔ ان وجوہ جن کے باعث مذہبی احیا پرستی کی تحریکیں شروع ہوئیں۔ ہمیں تاریخ میں رونما ہونے والے واقعات کا ایک سرسری جائزہ لینا ہوگا۔

۱۸۵۷ء میں ہندوستان پر انگریزوں کا تسلط قائم ہو جانے کے بعد ہندوستانیوں کو گہرا دھچکا لگا کیوں کہ اب تک ہندوستان پر جن حکمرانوں کی حکومت تھی ان کا تعلق خواہ کہیں سے رہا ہو لیکن وہ یہاں آنے کے بعد یہیں کے ہو کر رہ گئے اور یہیں کی مٹی میں دفن ہوئے مگر انگریزوں کا مقصد واضح اور اس کے بالکل برعکس تھا۔ انہیں صرف یہاں کی دولت سے سروکار تھا اور سے لوٹ کر تخت برطانیہ کو عطا کرنا تھا۔ اس خیال نے بھارت کے ایک خاص طبقے کو بہت متاثر کیا اور انھوں نے اس مسئلے پر غور وفکر کرنا شروع کر دیا۔

۱۹ویں صدی کی آخری چوتھائی سے قبل ہندوستان میں فرقہ واریت کا دور دور تک کہیں کوئی شائبہ نظر نہیں آتا۔ ۱۸۵۷ء میں ہندو مسلمان کندھے سے کندھا ملا کر انگریزوں کے خلاف اٹھ کھڑے

ہوئے اور ان کی حکومت کی چولیں ہلا کر رکھ دیں۔ یہ بات الگ ہے کہ سیاسی تنظیم، لائحہ عمل اور دور اندیشی کی کمی کے سبب انگریزوں نے پھر سے ہندوستان پر اپنا قبضہ جما لیا اور منظم قتل عام کرایا۔ اس وقت جو کچھ بھی ہوتا تھا اس کو ہندو اور مسلمان کے بجائے ہندوستانی اور انگریز کے طور پر دیکھا اور سمجھا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ کچھ مسلم دانشور یہ محسوس کرنے لگے کہ مسلم سرکاری نوکریوں اور جدید تعلیم کے میدان میں ہندوؤں سے پیچھے ہیں۔ اس کے باوجود اس پچھڑے پن کے لیے وہ ہندوؤں کو الزام نہ دے کر انگریزوں اور ان کے طرز حکومت اور مسلم دشمنی کو قصوروار ٹھہراتے تھے۔ حالانکہ ۱۸۳۰ء میں ہی برہمو سماج قائم کیا جا چکا تھا۔ اس نے اپنے ''نیاس منڈل'' میں مورتی پوجا اور ''بلی'' چڑھانے کی اجازت نہیں دی تھی۔ اس کا مقصد تمام مذاہب میں آپسی ایکتا کو مضبوطی فراہم کرنا تھا۔ لیکن اس کا کوئی اثر ہندو مسلم ایکتا پر نہیں پڑا۔

سرسید احمد خاں کا تعلیمی مشن بغیر کسی ہندو مسلم تفریق کے شروع ہوا تھا۔ ان کی سائنٹفک سوسائٹی اور دیگر اداروں میں بغیر کسی مذہبی تفریق کے ہندو مسلم دونوں ہی شامل تھے۔ کانگرس کے قیام (۱۸۸۵) سے قبل وہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی ایکتا پر بہت زور دیتے تھے مثلاً انھوں نے ۱۹۸۴ء میں کہا تھا: اے ہندو اور مسلمانوں کیا تم ہندوستان کے سوا اور کسی ملک کے رہنے والے ہو۔ کیا اس زمین میں تم دفن نہیں ہو گے۔ کیا اس زمین کے گھاٹ پر جلائے نہیں جاؤ گے۔ اس پر رہتے ہو، اس پر جیتے ہو۔ یاد رکھو کہ ہندو اور مسلمان ایک مذہبی لفظ ہیں ورنہ ہندو مسلمان اور عیسائی جو بھی اس ملک میں رہتے ہیں اس اعتبار سے سب ایک قوم ہیں۔ (بحوالہ، ردولوی: ۱۹۹۴، ص ۱۳۴)

اسی طرح انھوں نے پنجاب میں گرداس پور کے مقام پر ایک ہندو جلسے سے خطاب کرتے ہوئے کہا کہ ''آپ نے جو اپنے لیے ہندو کا لفظ استعمال کیا ہے وہ میری رائے میں درست نہیں، کیوں کہ ہندو میری رائے میں کسی مذہب کا نام نہیں ہے بلکہ ہر شخص ہندوستان کا رہنے والا اپنے تئیں ہندو کہہ سکتا ہے۔ پس مجھے نہایت افسوس ہے کہ آپ مجھکو باوجود اس کے کہ میں ہندوستان کا رہنے والا ہوں ہندو نہیں سمجھتے۔ (بحوالہ، قدوائی: ۱۹۸۵، ص ۴۴)۔ سرسید کے یہ خیالات کانگرس کے قیام سے قبل کے ہیں۔ کانگرس کے قیام سے انھیں تشویش ہوئی کہ ہندوستانی مسلمان جو کہ ہر اعتبار سے پچھڑے پن کا شکار ہیں، ان کی اس میں کوئی نمائندگی نہیں ہوئی۔ حالانکہ اس اجلاس میں دو مسلم شامل تھے لیکن

ہندوستان گیر پیمانے پر ان کی کوئی حیثیت نہیں تھی۔ یہی وجہ تھی کہ انھوں نے اور دوسرے مسلمانوں نے بھی اس کی مخالفت کی۔ اس واقعے نے ان کے افکار میں تبدیلی پیدا کردی۔ اس تبدیلی کے لیے ایم.اے.او.کالج کے پرنسپل تھیوڈور بیک (Theodore Beck) کا نام بھی لیا جاسکتا ہے، جس نے حالات وواقعات سے فائدہ اٹھا کر ان کی سوچ بدل نے کی کوشش کی۔ شبلی نے اس کو محسوس کرتے ہوئے کہا کہ:

کوئی پوچھے تو کہہ دوں گا ہزاروں میں یہ بات روشِ سید مرحوم خوشامد تو نہ تھی
ہاں مگر یہ ہے کہ تحریکِ سیاسی کے خلاف ان کی جو بات تھی آورد تھی آمد تو نہ تھی

اس تبدیلی کے باعث انھوں نے ۱۸۸۸ء میں میرٹھ کے مقام پر اپنی تقریر میں کہا: ''ہندو اور مسلمان نہ صرف دو قوم ہیں بلکہ مخالف قومیں ہیں۔ اگر انگریز ہندوستان سے چلے جائیں تو یہ کبھی بھی ایک ساتھ سیاسی زندگی نہیں بتا سکتے۔ (گرووَر:۱۹۹۶،ص ۵۹۷) اس تبدیلی کے پیچھے کیا کیا اور کیسے کیسے سیاسی عوامل کارفرما تھے؟ ان کے ذکر کا یہ محل نہیں۔ یہاں سرسید جیسے قوم پرست ہندو مسلم ایکتا کے علمبردار کے خیالات میں اتنی بڑی اور زبردست تبدیلی کیسے آئی؟ اس کے لیے ہم کسی ایک کو ذمہ دار نہیں ٹھہرا سکتے۔ بہر حال اس تبدیلی کے نتائج بڑے دوررس اور منفی ثابت ہوئے۔

یہاں آگے بڑھنے سے قبل فرقہ واریت (Communalism) اور احیا پرستی (Revivalism) کے فرق کو سمجھنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ ان کے فرق کو سمجھنے کے بعد ہمیں احیا پرستی پر اظہار خیال کرتے ہوئے کسی طرح کی دشواری کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا۔ دونوں نظریوں میں کافی حد تک مماثلت پائی جاتی ہے پھر بھی اتنا عرض کیا جاسکتا ہے کہ فرقہ واریت کی بنیاد سیاست پر زیادہ اور مذہبیت پر کم ہوتی ہے۔ جب کہ احیا پرستی میں سارا زور مذہب کی طرف راغب ہونے یا احیائے دین پر ہوتی ہے۔ دراصل فرقہ واریت سے مراد اپنے فرقے کے مفاد کے حصول کے لیے سیاسی تحریکیں چلانا اور دوسرے فرقوں کو حاصل یا حاصل ہونے والے مفاد کی مخالفت کرنا ہے۔ اس کی بنیاد اس خیال پر ہوتی ہے کہ مختلف فرقوں کے سیاسی، معاشی، عمرانی اور تہذیبی مفادات ایک دوسرے سے بالکل جدا ہی نہیں بلکہ متصادم ہیں۔ جب کہ اس کے مقابلے میں احیاۓ دین کی تحریک کا کوئی سیاسی مقصد نہیں ہوتا۔ اس کے لیے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب انسان اپنے حال سے ناخوش اور بیزار ہوتا ہے تو وہ مذہب میں پناہ تلاش کرنے لگتا ہے۔ زمانے کے تغیر اور تبدل سے لوگوں میں پابندئ مذہب کی کمی، مختلف نئے نئے رسم و

رواج کا وجود میں آجانا، جن کا کہ مذہب سے کوئی تعلق نہ ہو، انھیں مذہب کا خاص جز سمجھنا اور ان پر عمل کرنے کے لیے غیر مذہبی عمل سے لوگوں کو آگاہ کرنا ہے۔ مذہب سے از سرِ نو لگاؤ پیدا کرنا اس کا سب سے اہم کام ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں فرقہ واریت ایک اصول پر مبنی نظریہ ہوتا ہے جسکے تحت ہم اپنی زندگی لمبے عرصے تک گذارتے ہیں۔ بظاہر یہ سادہ اور آسان نظر آتا ہے لیکن حقیقت میں معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ اس کے تین بنیادی اصول یا سطحیں ہیں۔ جس کی پہلی اور پکی سطح یہ ہے کہ ایک مذہب کے ماننے والوں کے سیاسی، معاشی، سماجی اور تہذیبی مفاد ایک ہوتے ہیں۔ اس کی دوسری سطح یہ ہے کہ ہندوستان جیسے کثیر مذہبی ملک میں ایک مذہب کے پیروکاروں کے سیاسی، سماجی اور تہذیبی مفاد دوسرے مذہب کے ماننے والوں سے بالکل جدا ہیں۔۔ تیسری سطح اس مقام پر پہنچ کر جب کہ یہ واضح ہو چکا ہو کہ مختلف مذہب کے ماننے والوں کے مفاد الگ الگ ہی نہیں بلکہ ایک دوسرے سے متصادم ہیں، اس سطح پر پہنچ کر فرقہ پرست اس بات پر زور دیتے ہیں کہ ہندو اور مسلمان کے مفاد ایک نہیں ہو سکتے اس لیے ان کے سماجی اور مذہبی مفاد انہیں ایک دوسرے کی مخالفت کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔

اب یہ بات بالکل واضح ہے کہ احیا پرستی اور فرقہ پرستی دونوں الگ چیزیں ہیں جن پر مذکورہ بالا سطور میں اجمالاً اظہار خیال کیا گیا۔ احیا پرست رجحان کے لیے جب ہم ۱۹ ویں صدی پر نگاہ ڈالتے ہیں تو ۱۸۸۵ء سے قبل صرف راجہ رام موہن رائے کی تنظیم ''برہمو سماج'' (۱۸۳۰) ایک ایسی اہم تنظیم نظر آتی ہے جس نے احیائے دین کا کام کیا۔ حقیقت میں انیسویں صدی کی اولین دہائیوں سے ہی ہندوستانی سماج کی پس ماندگی کا شعور ملک کے تمام حصوں میں بیدار ہو رہا تھا۔ اور معاشرتی اصلاح کی ضرورت محسوس کی جا رہی تھی۔ بعض سماجی برائیاں اور توہمات مذہبی اعتقاد کا حصہ سمجھے جانے لگے تھے۔ معاشرتی اصلاح کی تحریکیں ملک کے تمام حصوں میں اور ایک مذہبی فرقہ میں شروع کی گئیں۔ دراصل یہ تحریکیں مذہبی اصلاح اور احیائے دین کی بھی تھیں۔ ہندوستانی مصلحین بالعموم عقل پسندی، انسان دوستی اور مساوات کے تصور سے کافی متاثر تھے۔ ہندوستان میں انگریزی تعلیم کے پھیلاؤ اور پرچار سے اس سلسلے میں کافی تعاون ملا۔ انگریزی تعلیم نے ہندوستان میں مغربی دنیا کے بعض ترقی یافتہ خیالات اور جدید سائنسی علوم کے پھیلاؤ میں اہم رول ادا کیا۔ تعلیم یافتہ ہندوستانیوں کو اسی تعلیم کے سبب یہ معلوم ہوا کہ دنیا کے دوسرے ممالک میں کیا ہو رہا ہے؟ وہ دوسرے ممالک میں چلائی جانے والی مختلف تحریکوں سے آگاہ ہوئے۔ ابتداً یہ آگاہی مذہبی اور سماجی زندگی کی اصلاح کا سبب بنی اور وقت کے ساتھ ساتھ اس

واقفیت نے ملک کی سماجی، معاشی، ثقافتی اور سیاسی زندگی کے دیگر پہلوؤں کو بھی متاثر کیا۔

ہندوستانیوں اور یورپی مفکروں نے قدیم ہندوستان کے فلسفہ، علوم، مذہب اور ادب عالیہ کا مطالعہ شروع کیا۔ اپنے ماضی سے بڑھتی ہوئی جانکاری نے ہندوستانیوں کو اپنی تہذیب پر فخر کرنا سکھایا۔ اس سے مذہبی اور سماجی اصلاح کا کام کرنے والوں کو کافی مدد ملی۔ انھوں نے سماجی برائیوں، توہمات اور انسانیت سوز رسم و رواج کے خلاف اپنی جدو جہد میں قدیم صحیفوں کی اسناد کا استعمال کیا۔ ایسا کرنے میں بیشتر مصلحین نے محض عقیدے سے کام لینے کے بجائے عقل سے کام لیا۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ مصلحین نے اپنے نظریات و خیالات کی تبلیغ کے لیے مغربی تعلیم، خیالات، آزادی اور قدیم علوم کا استعمال کیا۔

اس سلسلے میں سب سے پہلا نام راجہ رام موہن رائے کا ہے۔ وہ آٹھ زبانیں جانتے تھے۔ انھوں نے نہ صرف ہندوئیت بلکہ اسلام، عیسائیت اور یہودیت کا بھی گہرا مطالعہ کیا تھا۔ ان کا خیال تھا کہ ہندو مذہب میں جو برائیاں پیدا ہوگئی ہیں انھیں دور کرنے کے لیے عوام کے سامنے قدیم صحیفوں کا لانا ضروری ہے۔ ان کی شخصیت کا احاطہ کرتے ہوئے محمد ہاشم قدوائی لکھتے ہیں کہ: ''راجہ رام موہن رائے کی بڑی عظیم شخصیت تھی۔ دوراندیشی، اصابت رائے اور تبحر علمی کی وجہ سے وہ اپنے ہم عصروں سے بہت زیادہ بڑھے ہوئے تھے۔ وہ پکے موحد اور خدا پرست تھے اور بنی نوع انسان سے محبت کرتے تھے۔'' (قدوائی: ۱۹۸۵، ص ۳۰)۔ انھوں نے سماجی اصلاح کا بھی کام کیا جن میں ''ستی پرتھا'' (۱۸۲۹) کا خاتمہ کرانا، ان کا سب سے بڑا کارنامہ تسلیم کیا جاتا ہے۔ لیکن ان کی اس ''ستی پرتھا'' مخالف تحریک کی روایت پرست ہندوؤں نے سخت مخالفت کی۔ اس کے باوجود اسے غیر قانونی رسم قرار دلانے میں وہ کامیاب رہے۔ انھوں نے عورتوں کے حقوق کے لیے کام کا بیڑا اٹھایا اور کثرتِ ازدواج کو غیر قانونی عمل قرار دینے کی وکالت کی یعنی ایک سے زیادہ بیوی رکھنا کسی بھی ہندو کے لیے غیر قانونی قرار دیا جائے۔ وہ عورتوں کی تعلیم کے قائل تھے اور چاہتے تھے کہ جائیداد میں انھیں بھی حصہ ملے۔

ان کی شخصیت نہایت ہمہ گیر تھی۔ انھوں نے ایک ایسے آفاقی مذہب کی تبلیغ کی جس کی بنیاد وحدانیت کے فلسفے پر مبنی تھی۔ وہ بت پرستی کے مخالف تھے اور پوجا پاٹھ کو غیر ضروری خیال کرتے تھے۔ انھوں نے ۱۸۲۸ء میں برہمو سبھا اور ۱۸۳۰ء برہمو سماج قائم کیا۔ مذہبی اصلاح کے میدان میں یہ ان کا سب سے بڑا کارنامہ تھا۔ جسے ہم مذہبی اصلاح کی پہلی کڑی کہہ سکتے ہیں۔ برہمو سماج نے اپنے ممبران کو

کسی بھی مذہب پر نکتہ چینی کرنے سے سختی سے روک لگائی۔ برہمو سماج کے نمایاں ترین رہنما دیویندر ناتھ ٹیگور اور کیشو چندر سین ہوئے۔ برہمو سماج ذات پات، نیچ اونچ اور کہنہ رسوم کا قائل نہیں تھا۔ اس نے مختلف ذاتوں کے درمیان شادی اور بیواؤں کی شادی کی نہ صرف پرزور حمایت کی بلکہ اس کو عملاً انجام بھی دیا۔ ان لوگوں نے دوسرے مذاہب کے ماننے والوں اور نام نہاد نیچی ذاتوں کے افراد کے ساتھ کھانا پینا اور میل جول بڑھانا شروع کردیا۔ سماج میں عورتوں کی حیثیت بہتر بنانے کے لیے کوشاں رہے۔ اس تحریک سے ملک کے مختلف گوشوں میں ابھرنے والی اصلاحی تحریکوں کو کافی تقویت ملی۔ موہن رائے ایشیا میں مغربی سائنسی تعلیم کی وسعت کی زبردست وکالت کرتے تھے تاکہ ہندوستان سے پس ماندگی دور ہوسکے اور اس کے ملکوں کا شمار ترقی یافتہ، مہذب ملکوں میں ہونے لگے۔ وہ جہالت، توہم پرستی، تنگ نظری، تعصب، سماجی اور تمدنی زوال سے بیزار تھے جو بدقسمتی سے ان کے زمانے میں پورے ملک میں پھیلی ہوئی تھیں۔ وہ ان خرابیوں کو سماجی اصلاح سے دور کرنا چاہتے تھے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ موہن رائے ہر اعتبار سے ایک جدید اور روشن دماغ انسان تھے۔ وہ ایک مذہبی شخص تھے، اس لیے خدائے واحد کی عبادت پر زور دیتے تھے۔ ساتھ ہی بت پرستی کے مخالفت بھی کرتے تھے۔ وہ آفاقیت کے علمبردار، انسانی آزادی کے زبردست حامی، پریس کی آزادی اور کسانوں کے حقوق کے پرجوش مبلغ تھے۔ مجموعی اعتبار سے وہ ہمہ جہت شخصیت کے دھنی تھے۔ اپنے افکار و نظریات سے انھوں نے ہندوستانی تاریخ میں نہ مٹنے والے نقش ثبت کیے ہیں۔

یہ عرض کیا جاچکا ہے کہ برہمو سماج نے بنگال سے اپنا کام شروع کیا تھا لیکن رفتہ رفتہ اس کے حامیوں کی ایک بڑی تعداد پیدا ہوگئی بالخصوص کیشب چندر سین کی کارروائیاں پورے ملک میں پھیل گئیں۔ بنگال ہی کے ایک اور مصلح ایشور چندر ودیا ساگر تھے جنھوں نے عورتوں کی آزادی کے لیے ساری زندگی کام کیا۔ ۱۸۵۶ء میں انھیں کی کوششوں سے عورتوں کی دوسری شادی کی رکاوٹیں دور کی گئیں۔ اس کے علاوہ جلد ہی برہمو سماج سے تحریک پاکر ملک کے دیگر حصوں میں بھی کئی انجمنیں وجود میں آئیں۔ بنگال کے بعد مغربی ہندوستان ایسا علاقہ ہے جہاں اصلاحی تحریکوں کا آغاز ہوا۔ ان کے کاموں میں سب سے زیادہ توجہ تعلیم نسواں، بیواؤں کی دوبارہ شادی، ذات پات کا بھید بھاؤ مٹانے اور بت پرستی کی مذمت کرنا تھا۔ ۱۸۶۷ء میں بمبئی میں ''پرارتھنا سماج'' کا قیام عمل میں آیا۔ اس کی کارگذاریاں برہمو سماج سے ملتی جلتی تھیں۔ مہادیو گووند راناڈے سمیت کئی رہنماؤں نے اس میں خصوصی

رول ادا کیے۔ ۱۸۸۷ء میں ''انڈین سوشل کانفرنس'' نامی ایک کل ہند انجمن قائم کی گئی جس کے روح رواں راناڈے تھے۔ ان کی رہنمائی میں اس تنظیم نے سیکولر تنظیم کی طرح کام کیا۔ اس کانفرنس نے ذات پات کے نظام کا خاتمہ، مختلف ذاتوں میں شادیاں، شادی کی عمر میں اضافہ اور تقریباً اُسی طرح کی مانگیں کیں جیسی کہ برہمو سماج نے کی تھیں۔ اس کا ایک خاص منصوبہ یہ تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے مذہبی جھگڑوں کا فیصلہ پنچایتوں کے ذریعے کرایا جائے۔ راناڈے کا کہنا تھا کہ ''اگر آپ کا سیاسی نظام عقل و انصاف پر مبنی نہ ہوتو آپ سیاسی حقوق اور خصوصی رعایتوں کے استعمال کے قابل بھی نہیں ہوسکتے۔ اگر آپ کی سماجی ترتیب نامکمل ہوتو آپ کا اقتصادی نظام بھی اچھا نہیں ہوسکتا۔'' (دیو: ۱۹۹۵، ص ۱۹۱)۔ ان کے خیال میں انسانی سماج متضاد اور کافی پیچیدہ ہے۔ وہ سیاست اور سماج سدھار کے بیچ تفریق کے قائل نہ تھے۔ عورتوں کی محکومی سے ہندوستانی سماج کو ناقابل تلافی نقصان پہنچ رہا ہے لہٰذا ہندوستانی عورتوں کو پوری سماجی آزادی اور برابری حاصل ہونی چاہیے اور ان تمام غیر انسانی وحشیانہ رسوم کا خاتمہ ہونا چاہیے جو ان کے ساتھ روا رکھا گیا ہے۔ اس کانفرنس نے Social Service League 'Depressed Classes Mission اور Deccan Educational Society بھی قائم کیں جن کے کام سماجی اصلاح کے میدان میں قابل داد ہیں۔

اسی طرح مہاراشٹر میں دبی کچلی ذات کے لوگوں میں بیداری پیدا کرنے کے لیے مہاتما گووند راؤ پھولے کا نام نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ وہ عوام میں مہاتمہ جوتی یا پھولے کے نام سے مشہور ہیں۔ انھوں نے برہموں کی برتری اور مذہبی صحیفوں کو مسلم الثبوت سمجھنے کو چیلنج کیا۔ ۱۸۷۳ء میں پس ماندہ اور نچلی ذاتوں میں بیداری پیدا کرنے اور ان کے لیے مساوات کی تحریک چلانے کے لیے ''ستیہ شودھک سماج'' کی بنا ڈالی اور لڑکیوں کی تعلیم کے پھیلاؤ میں نمایاں کردار ادا کیا۔ ایسی ہی تحریکیں ملک کے دوسرے حصوں میں بھی چلائی گئیں۔ کانڈی کری ویریسا لنگم آندھر پردیش میں اور شری نارائن گرو نے کیرلا میں اسی طرح کی تحریکیں چلائیں۔ اسی طرح کی کئی اور علاقائی اور ذات پر مبنی تحریکیں تھیں جیسے اتر پردیش میں کایستھ سبھا اور پنجاب میں سرین سبھا۔ احمدیہ اور علی گڑھ تحریک، سنگھ سبھا اور رہنمائے فردیسان سبھا نے علی الترتیب مسلمانوں، سکھوں اور پارسیوں میں اصلاح کی تحریکیں چلائیں۔

اب تک جن تحریکات کا ذکر درج بالا سطور میں کیا گیا ان سب کا مقصد مذہبی اصلاح اور سماجی برائیوں، قدامت پرستی اور غیر انسانی رواجوں کو ختم کرنا تھا۔ سب سے زیادہ زور ان کا سماجی بہبود پر تھا۔

یہاں ایک بات بالکل واضح ہے کہ ان تنظیموں، تحریکوں میں فرقہ واریت کا اثر قطعی نہ تھا۔ یہ مذہبی صحیفوں سے سماجی بہبود کے کاموں میں مدد لیتی تھیں اور بعض مذہب سے بیزار بھی تھیں۔ اب میں جس تحریک کا ذکر کرنے جارہا ہوں اس نے تمام سماجی برائیوں سے نجات پانے کے لیے مذہب کی طرف لوٹنے کا نعرہ دیا۔ یعنی مذکورہ تمام تحریکوں سے اس کا نظریہ بالکل الگ تھا۔ پہلی تمام تحریکیں سماجی اصلاح پر اپنی توجہ مرکوز کیے ہوئے تھیں لیکن ''آریہ سماج'' کے بانی دیانند سرسوتی نے ہندو دھرم کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا اور اس کے لیے ویدوں کا سہارا لیا۔ انھوں نے دوسرے مذہبوں کی مذمت بھی کی۔ ان کا خیال تھا کہ ''وید'' تو غلطیوں سے پاک ہیں اس لیے ان کی طرف چل کر ہی ہندو دھرم کو پاک کیا جاسکتا ہے۔ اس کے لیے انھوں نے Back to the Vedas یعنی ویدوں کی طرف واپس چلو کا نعرہ لگایا۔ ۱۸۶۳ء میں دیانند نے ''پاکھنڈ کھنڈنی پتاکا'' بنائی اور عہد قدیم سے لے کر اب تک کے تمام مذاہب کو پاکھنڈی اور جھوٹے مذاہب کا نام دیا۔ ۱۸۷۵ء میں دیانند نے بمبئی میں ''آریہ سماج'' کی تشکیل کی جس کا سب سے اہم مقصد قدیم ویدک مذہب کو کلی طور سے دوبارہ قائم کرنا تھا۔ وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ ہندو مذہب میں جو ''کوریتیاں'' راہ پا گئی تھیں انہیں جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کا اس نے عہد کیا۔ انکی خواہش تھی کہ ہندوستان کو مذہبی، سماجی اور قومی طور سے ایک کر دیا جائے ان کا یہ بھی منشا تھا کہ آریہ مذہب ہی اس ملک کا مذہب ہو۔ یہی وہ خیالات ہیں جن کے باعث ہندوؤں میں احیائے دین کی ابتدا ہوئی۔ اس کے دیگر تصورات جو سماجی اصلاح، ذات پات، برہمنوں کی عظمت سے انکار، مورتی پوجا کی مذمت، مردوں اور عورتوں کو مساوی حقوق دلانے سے تعلق رکھتے تھے وقت گذرنے کے ساتھ ساتھ انھیں پس پشت ڈال دیا گیا اور ہندو دھرم کی عظمت کا تصور سب سے اہم ٹھہرا۔ حالانکہ اس نے سب سے اہم کام تعلیم کے میدان میں انجام دیے جس کے تحت پورے ملک میں دیانند اینگلو ودیالیہ (DAV) کا قیام عمل میں آیا، جہاں لڑکوں اور لڑکیوں کو یکساں تعلیم کا موقع فراہم کیا گیا۔

اس بات کا ذکر اسی باب میں کیا جاچکا ہے کہ ۱۸۸۵ء سے قبل احیائے دین اور خاص طور سے اپنے مذہب کی برتری کی بات کسی تنظیم نے نہیں کی تھی حتیٰ کہ سرسید بھی ایکتا اور مذہبی رواداری کے علمبردار تھے۔ اس کے علاوہ جو تحریکیں وجود میں آئیں ان کا زور زیادہ تر اس بات پر تھا کہ سماج کی بہتری کے لیے کام کیا جائے۔ آریہ سماج نے ہندو مذہب کی برتری اور اسی کو ہندوستان کا مقدم مذہب ٹھہرایا۔ جو آگے چل کر احیائے دین ہی نہیں بلکہ فرقہ واریت کو بڑھاوا دینے کا سبب بنی۔

کانگرس کے قیام کے بعد مسلمانوں کے سربرآوردہ لوگوں نے مسلم بہتری اور انکی بہبودی کی فکر کی۔ کانگرس کو بعض حلقوں سے یہ بھی سننا پڑا کہ یہ ہندو جماعت ہے کیوں کہ اس میں مسلمانوں کی شمولیت نہیں تھی۔ اس لیے اس کو قومی اور ہندوستان کی نمائندہ جماعت تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ سرسید کے خیالات میں اس کے قیام کے بعد ایک بڑی تبدیلی دیکھنے میں آتی ہے۔ انھوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ ہندو مسلم الگ الگ قومیں ہیں، اس لیے ان کے سماجی مفاد کبھی بھی ایک نہیں ہوسکتے۔ حالانکہ اس سے پہلے وہ یہ کہہ چکے تھے کہ تمام پیغمبروں کا دین ایک ہی ہے اور ہر ملک اپنا الگ ایک پیغمبر رکھتا ہے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ انگریزوں سے پہلے کے حکمراں اور راجا نہ تو ہندو مذہب اور نہ ہی مسلمان مذہب کے پیروکار تھے ان کی حکومت کی بنا ظلم اور جبر کی بنیادوں پر تھی۔

مذکورہ احیا اور اصلاحی تحریکوں کا مقصد لوگوں میں مذہبی بیداری پیدا کرنا تھا۔ اس طرح رام کرشن پرم ہنس کا ہندوؤں پر بہت زیادہ اثر پڑا۔ انھوں نے ویدانت، فلسفہ، روحانیت اور بھگتی مارگ کو ہردل عزیز بنایا۔ سوامی وویکانندان کے سب سے بڑے شاگرد تھے۔ انھوں نے نہ صرف ویدوں کو بلکہ ہندو مذہب کی سبھی بہترین روایتوں کو ازسرِ نو زندہ کرنے کی کوشش کی۔ اپنے استاد کی وفات کے بعد انھوں نے ''رام کرشن مشن'' قائم کیا تا کہ اپنے استاد کی تعلیمات کو عام کرسکیں۔ ۱۸۹۳ء میں شکاگو کی Parliament of Religions میں اپنی معرکۃ الآرا تقریر میں کہا کہ ''ویدانت صرف ہندوؤں کے لیے مخصوص نہیں بلکہ تمام انسانیت کا مذہب ہے۔'' دھرم کی تبلیغ ان کی زندگی کا سب سے بڑا مقصد تھا۔ مگر انھوں نے قومی زندگی کے سبھی پہلوؤں کی ترقی میں بھی دلچسپی لی۔

''تھیوسوفیکل سوسائٹی'' کا آغاز میڈم بلاواسکی کی کوششوں سے ۱۸۸۲ء میں مدراس میں آڈیار کے مقام پر عمل میں آیا۔ ۱۸۹۳ء میں میڈم اینی بیسنٹ ہندوستان آئیں اور اس تحریک کی رہنما بن گئیں۔ ان کے کارنامے تعلیمی میدان میں سب سے اہم ہیں۔ ۱۸۶۴ء میں مدراس میں ''ویدسماج'' قائم کیا گیا۔ اس پر برہموسماج کا کافی اثر تھا۔ اس سماج نے بھی ہندو مذہب کی مروجہ رسومات اور توہمات کی زبردست مخالفت کی اور خدائے واحد کی تبلیغ کی۔ اس کے سب سے اہم رہنما چیمبٹی سری دھرالو نائڈو تھے۔ ان تحریکات میں ایک بات جو سب میں مشترک ہے، وہ ہے لڑکیوں کی تعلیم۔ اس بات پر تمام مصلحین نے زور دیا ساتھ ہی ایسی رسومات جو انسانیت سوز تھیں ان کے خاتمے کے لیے عوام میں بیداری پیدا کرنے کی کوشش کی۔

مسلمانوں میں اس طرح کی بیداری اور اصلاح کی تحریکیں ہندوؤں کے مقابلے بہت بعد میں شروع ہوئیں۔ اس کی کئی وجوہ ہیں، مثلاً: تعلیمی اور معاشی پچھڑاپن، متوسط طبقے کی کمی وغیرہ لیکن ان میں سب سے اہم انگریزوں کی مسلم دشمنی ہے۔ ۱۸۵۷ء کی ناکام جنگ آزادی نے ہندوستانی زندگی پر کئی ایسے نقش قائم کیے جن کا بھلاپانا کم از کم مسلمانوں کے لیے ناممکن ہے۔ انگریزوں کو حکومت نام نہاد ہی کی سہی مسلمانوں سے ملی تھی۔ جس کے باعث مسلمانوں میں انگریز دشمنی کے جذبات گہرے تھے۔ انھوں نے جنگ آزادی کی پہلی لڑائی میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا تھا اسی لیے انھیں پر عتاب بھی زیادہ رہا۔ جاگیرداروں کی جاگیرداری ختم ہو چکی تھی، تعلیم کے میدان میں مسلمان پچھڑے ہوئے تھے۔ اس کے علاوہ انگریزوں نے دیدہ و دانستہ مسلم مخالف پالیسی اپنائی اور ان کے ساتھ امتیازی سلوک سے کام لیا۔ اس بدلتے وقت اور رفتہ رفتہ حالات سے سیکھ لیتے ہوئے مسلمانوں نے بھی محسوس کیا کہ انھیں بھی جدید تعلیم اور وقت کے ساتھ چلنے کے اقدام کرنے چاہئیں۔ دوسری طرف پورے ملک میں ہندوؤں میں چلنے والی مختلف تحریکوں کو دیکھ کر انگریزوں نے ایک سوچی سمجھی حکمت عملی کے طور پر مسلمانوں کو آگے بڑھانے کی تدبیریں کیں، ساتھ ہی تقریباً اس چالیس سال کے وقفے میں دھیرے دھیرے ان کے مخاصمانہ نظریے میں نرمی بھی آئی۔ مسلمانوں میں اب بھی انگریزی تعلیم سے گریز کا سلسلہ جاری تھا۔ جاگیردار وقت کی تبدیلیوں سے بے خبر اپنے طور کی زندگی بسر کرنے ہی میں فخر محسوس کرتے تھے لیکن ان حالات نے جن کا کہ ذکر ابھی کیا گیا، مسلمانوں کے ایک طبقے کو کمر کسنے پر اکسایا جس کے نتیجے میں مسلمانوں میں بھی کئی اصلاحی تحریکوں کا آغاز ہوا۔ جن میں سے کچھ کا مقصد مسلمانوں کو جدید تعلیم سے آراستہ کرنا، ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کی مخالفت اور مذہب پر جدید خیالات کی روشنی میں غور و فکر کرنا تھا۔ ان میں سے کچھ نے اپنی قوت سماجی اصلاح اور تعلیم پر صرف کی تو کچھ نے انگریزوں کی سیاسی مخالفت پر۔ مسلمانوں میں پہلی تحریک نواب عبداللطیف نے شروع کی انھوں نے کلکتہ میں ۱۸۶۳ء میں محمڈن لٹریری سوسائٹی قائم کی۔ جس کا مقصد انگریزی زبان اور جدید علوم کی تعلیم کا حصول تھا۔

مسلمانوں کی سماجی، سیاسی، تہذیبی اور تعلیمی زندگی پر جس تحریک نے سب سے زیادہ اثر ڈالا وہ تھی علی گڑھ تحریک۔ جس کے روحِ رواں سید احمد خان تھے۔ اس تحریک نے علمی اور ذہنی انقلاب پیدا کرنے میں کامیابی حاصل کی۔ اسی کی کوششوں سے مسلمان مغربیت سے متاثر ہوئے اور ان میں جدید دور کا آغاز ہوا۔ سیاست کے میدان میں سرسید انگریزوں کے حمایتی اور کانگریس و قوم پرستی کے مخالف

تھے۔ ان کا خیال تھا کہ مسلمان ابھی بہت پچھڑے ہوئے ہیں اس لیے اگر ہندوستان میں نیم آزاد طرز کی حکومت بنی تو مسلمان اپنے پچھڑے پن کی وجہ سے اس میں کوئی خاص مقام حاصل نہیں کر سکیں گے۔ لہٰذا انھیں (مسلمانوں کو) تب تک سیاست میں حصہ نہیں لینا چاہیے جب تک کہ ان میں ایک تعلیم یافتہ طبقہ ابھر کر سامنے نہیں آ جاتا۔

علی گڑھ تحریک سے قبل مسلمانوں کی اصلاح کی کوشش شاہ ولی اللہ نے کی۔ اس تحریک کو ولی اللہ تحریک کے نام سے یاد کیا جاتا ہے جو خالص مذہبی تحریک تھی۔ ولی اللہ ایک جید عالم تھے۔ وہ پہلے مسلم رہنما تھے جنھوں نے ہندوستانی مسلمانوں کی گرتی ہوئی حالت پر اظہار افسوس کیا۔ انھوں نے معاشرے میں پیدا غیر شرعی رسوم کو ختم کرنے کی پوری کوشش کی اور تصوف کو شرع سے قریب کیا اور جعفری، شافعی، حنفی، مالکی اور حنبلی فقہ پر بڑی ذہانت سے اپنی آرا کا اظہار کیا تا کہ اختلاف کی گنجائش باقی نہ رہے۔ انکی وفات کے بعد شاہ عبدالعزیز اور سید احمد بریلوی نے ولی اللہ تحریک کو مقبول بنانے کا کام کیا۔ انھوں نے اسے ایک سیاسی رنگ بھی دینے کی کوشش کی۔ عبدالعزیز نے یہ فتوی جاری کیا کہ ہندستان ایک دار الحرب ہے اسے دارالاسلام بنانے کی ضرورت ہے۔ پہلے یہ فتوی پنجاب حکومت کے خلاف تھا لیکن ۱۸۴۹ء میں انگریزوں کے تسلط کے بعد اسے انگریزوں کے خلاف کر دیا گیا۔ جسے بعد میں فوجی کارروائی سے ختم کر دیا گیا۔

مسلمانوں میں احیاپرستی کی ایک تحریک دیو بند کے نام سے جانی جاتی ہے۔ اس تحریک کا سارا زور مذہب پر تھا جو علی گڑھ تحریک کے بالکل مخالف نظریے پر مبنی تھی۔ یہاں انگریزی اور مغربی تعلیم ممنوع تھی۔ اس کی بنیاد ۱۸۶۷ء میں انگریزوں کا مقابلہ کرنے کے لیے کچھ علماء اور ماہرِ دینیات نے رکھی تھی۔ اس کے دو سب سے اہم مقاصد تھے۔

(۱) مسلمانوں میں قرآن وحدیث کی صحیح تعلیم کا پھیلاؤ اور

(۲) انگریزوں کے خلاف ''جہاد'' کے جذبے کو زندہ رکھنا

اس اسکول نے بھی ۱۸۸۵ء میں کانگریس کی تشکیل کا خیر مقدم کیا۔ ۱۸۸۸ء میں جب سرسید مسلمانوں کو کانگریس سے دور رہنے اور حکومت کی حمایتی ''پیٹریاٹک ایسوسی ایشن'' میں شامل ہونے کی تحریک چلا رہے تھے تو دیو بند کے علماء نے اس کے خلاف فتوی جاری کر دیا کہ مسلمان اس میں شامل نہ ہوں، البتہ کانگریس میں شامل ہونے کی اجازت ہے۔ محمود الحسن جو دیو بند اسکول کے نئے رہنما تھے،

انھوں نے اس اسکول کے مذہبی خیالات کو سیاسی اور عقلی شکل دینے کی کوشش کی۔ وہ قومی آرزوؤں اور مسلم اعتقادات میں تال میل بٹھانے پر کافی زور دیتے تھے۔ جسکے نتیجے میں جماعت علماء نے حسن کے خیالات کے مطابق مذہب کا تحفظ اور مسلمانوں کے سیاسی حقوق کو بھارت کی یک جہتی اور قومی مقاصد کے پیش نظر ایک ٹھوس شکل فراہم کی۔

اسی طرح سکھوں میں ''سنگھ سبھا'' کا آغاز ہوا اس سے جڑی ہوئی ایک اور برانچ تھی جسے ''Chief Khalsa Dewan'' کا نام دیا گیا۔ ان انجمنوں نے پنجاب میں گرودوارے اور اسکول قائم کرنے کے کام کیے۔ سنگھ سبھا کی ایک چھوٹی اکائی ''اکالی لہر'' تھی۔ خاص طور سے یہ لہر بڑے بڑے گرودواروں کے بدعنوان مہنتوں کے خلاف تھی۔ ۱۹۲۱ء میں اکالیوں نے گرودواروں کی فلاح کے لیے عدم تشدد پر مبنی عدم تعاون تحریک شروع کی اور بالآخر سرکار کو ۱۹۲۲ء میں سکھ گرودوارا ایکٹ پاس کرنا پڑا۔

ہندو، مسلم اور سکھوں میں جب اس قدر اصلاحی تحریکیں چل رہی تھیں تو اسی دھرتی پر رہنے والے پارسی بھلا کیسے ان تحریکات سے متاثر نہ ہوتے۔ ۱۸۵۱ء میں کچھ انگریزی تعلیم یافتہ پارسیوں نے ''رہنمائے مجد ایسنان سبھا'' قائم کی۔ جس کا مقصد پارسیوں کی سماجی اصلاح اور احیائے دین تھا۔ اس تحریک کے رہنماؤں میں نادو جی فردون جی، دادا بھائی نوروجی اور آر. کے. کاما تھے۔ اپنے پیغام لوگوں تک پہنچانے کے لیے انھوں نے ایک رسالہ ''راست گفتار'' جاری کیا۔ اس تحریک کے مقاصد میں بھی وہی سماجی اور اصلاحِ دین کا جذبہ تھا جو اب تک تمام تحریکوں میں دیکھنے میں آیا ہے۔

بیسویں صدی میں احیا پرست تحریکات کا ذکر کرنے سے قبل یہاں چند باتوں کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اب تک جن تحریکات اور اصلاحی انجمنوں کا ذکر کیا گیا ان میں بیشتر کا تعلق سماجی اور تعلیمی اصلاح کے میدان میں عوام کو آگے بڑھانا تھا۔ بالخصوص تعلیم نسواں پر سب نے توجہ مرکوز کی۔ دیانند سرسوتی کی تحریک واحد تحریک تھی جس نے مذہبی احیا پرستی پر اپنا زور صرف کیا۔ اسی دور میں وشنو کرشن چپلونکر اور بنکم چندر چٹرجی نے اپنی تحریروں کے ذریعہ ہندو قوم پرستی کو تقویت عطا کی۔ بنکم چندر کا ناول ''آنند مٹھ'' جس کے پہلے ایڈیشن میں انگریزوں کو لعنت ملامت کی گئی تھی اس کے دوسرے ایڈیشن میں انھوں نے انگریز کرداروں کو مسلم کرداروں سے تبدیل کر دیا اور جی کھول کر ان پر غلاظت کے انبار لگائے۔ ہندی زبان اور ادب نے بھی ہندو احیا پرستی کو بڑھاوا دیا۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے ہاشم قدوائی لکھتے ہیں۔ ''ہندی زبان اور ادب کا ہندو قوم پرستی کو فروغ دینے میں بہت بڑا ہاتھ رہا۔ اس سلسلے میں

للولال ساگر، راجہ شو پرشاد اور سوامی دیانند کی تصانیف خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔'' (قدوائی (۱۹۸۵)، ص ۱۴)۔ ان تمام مصنفین میں سب سے زیادہ مقبولیت دیانند سرسوتی کی کتاب ''ستیارتھ پرکاش'' کے حصے میں آئی۔

کانگرس کے قیام کا ایک خاص مقصد یہ تھا کہ یہ حکومتی معاملوں، سیاسی اور انتظامی امور کے بارے میں ہندوستانیوں کے خیالات و خواہشات کو حکومت کے سامنے پیش کرے۔ اپنے قیام کے ابتدائی دور میں کانگرس ایک بحث و مباحثہ کرنے والی انجمن تھی۔ اس کے جلسوں میں جو تقریریں ہوتی تھیں وہ اس زمانے کے برطانوی لبرل رہنماؤں کی تقریروں کے ڈھرے کی ہوتی تھیں لیکن ۱۹۰۵-۰۷ کے دوران کانگرس کا رنگ بدل گیا۔ اب اس نے سوراج اور خود مختار حکومت کی مانگ شروع کردی۔ اس میں دو گروپ اعتدال پسند اور انتہا پسند ہوگئے۔ انتہا پسند گروپ نے ۱۹۰۷ میں کانگرس سے علیحدگی اختیار کرلی۔ ایسی حالت میں جب کہ کانگرس کٹھ پتلی سے بااثر اور جارحانہ انداز اختیار کرنے والی پارٹی کی شکل اختیار کرنے لگی۔ انگریزوں کو تشویش ہونا لازمی امر تھا۔ اپنے قیام کے ابتدائی ۲۰ برسوں میں کانگرس مطالبات کرتی رہی لیکن انگریزوں کے کان پر جوں تک نہ رینگی۔ ان کے اس رویے نے عوام میں بیداری پیدا کرنے اور انتہا پسند رہنماؤں کی مقبولیت میں اضافہ کیا اور تحریک کو آگے بڑھایا۔ اس سے قوم پرست تحریک کی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز ہوا۔ انتہا پسندوں نے پہلے سے زیادہ بڑھ چڑھ کر اپنے مطالبات پیش کرنے شروع کیے جس سے عوام کا ایک بڑا گروہ اس میں شامل ہوگیا۔ اس نے حکومت سے درخواست کرنے کی روایت ترک کر کے نئے سیاسی اور انتہا پسند طریقے اپنائے۔ کرزن ۱۸۹۸ء میں وائسرائے بن کر ہندوستان آیا۔ اس کے اقدامات انتہائی نامنصفانہ اور عوام مخالف رہے۔ اس سے انگریزی حکومت کے خلاف ہندوستانیوں کے جذبات مزید تیز ہوئے۔ ۱۹۰۵ء میں تقسیم بنگال، کرزن کا بدترین کام تھا۔ اس تقسیم کے نتیجے میں ایسی زبردست تحریک وجود میں آئی کہ بالآخر تقسیم کو روکنا پڑا۔

یہاں احیا پرست رجحان کا ذکر کرتے ہوئے ہمیں تمام تحریکات، حالات و واقعات کا دھیان رکھنا ضروری ہے جو اس وقت رونما ہوئے، جو سرگرمیاں اس وقت ہندوؤں، مسلمانوں اور حکمراں طبقے میں چل رہی تھیں، وہ ایک مثلث کی مانند تھیں۔ اس میں ایک زاویے پر ہندو، دوسرے پر مسلمان اور تیسرے پر انگریز تھے۔ ان میں سب سے زیادہ طاقتور زاویے پر انگریز تھے جو نہ تو مسلمانوں کے دوست

تھے اور نہ ہی ہندوؤں کے۔ ان کو تو بس سامراجیت سے لگاؤ تھا۔ لارڈ جان الفنسٹن (Lord John Elphinstone) نے لکھا تھا کہ "بانٹو اور راج کرو" یہ قدیم رومن کہاوت تھی اور یہ ہماری بھی ہونی چاہیے۔" (بحوالہ، گروور: ۱۹۹۶، ص ۵۹۶)۔ ٹھیک اسی طرح کا خیال سر جان کا بھی تھا۔ انھوں نے لکھا کہ "ہندوستان میں مختلف مذاہب کا ایک ساتھ ہونا ہماری سیاسی پوزیشن کے لیے بہت ہی اچھا ہے۔" (ایضاً) اس بات کا ذکر اسی باب میں کیا جا چکا ہے کہ انگریزوں نے ۱۸۵۷ء کی پہلی جنگ آزادی کا قصور وار مسلمانوں کو ٹھہرایا تھا۔ وہابی تحریک سے ان کا یقین اور پختہ ہو گیا اور انھوں نے ہندوؤں کی حمایت کرنی شروع کر دی، مگر جیسے جیسے ہندوؤں میں بیداری آتی گئی، انھوں نے سیاسی مطالبات کرنا شروع کر دیا، جس کے نتیجے کے طور پر انگریزوں کے رویے میں تبدیلی آئی۔ کیوں کہ تعلیمی، سیاسی اور معاشی میدان میں آگے ہونے کے باعث انھوں نے انگریزوں کی نیندیں حرام کرنا شروع کر دی تھیں۔ بیسویں صدی کے اوائل تک ان کے نظریے میں واضح تبدیلی آ چکی تھی۔ یہ بھی کہا جانے لگا تھا کہ مسلمان اتنے کمزور ہیں کہ بغاوت کر ہی نہیں سکتے۔ اس سے ان کے رویے میں مسلمانوں کے تئیں فرق آیا۔

انیسویں صدی کے نصف آخر کی مذہبی اصلاحی تحریکیں جو کہ ہندو اور مسلمان دونوں میں چل رہی تھیں، ان میں آپس میں کچھ اختلاف بھی تھا۔ یہ تحریکیں ہندو مسلم مذاہب کو قدامت پرستی، اندھی تقلید اور غیر عقلی رسوم سے بچانے کے لیے شروع کی گئی تھیں۔ مگر ان سے کچھ مخفی رجحان بھی پیدا ہوئے۔ وہابی تحریک والوں کا غیر مسلم لوگوں کے خلاف جہاد کا اعلان کرنا اور ملک میں دارالاسلام قائم کرنے کا خواب دیکھنا، ہندوؤں کے لیے اتنا ہی کٹھن تھا جتنا کہ مسلمانوں کے لیے "شدھی" اختیار کر لینا۔ بیسویں صدی میں انتہا پسند قوم پرستوں کا رانا پرتاپ، شیواجی اور گرو گوبند سنگھ کو قومی ہیرو کی فہرست میں شامل کر لینا اور شاہجہاں و اورنگ زیب جیسے حکمرانوں کو غیر ملکی ہونے کا نام دینا، یعنی رانا پرتاپ، شیواجی اور گوبند سنگھ ہیرو تھے کیوں کہ وہ ہندو تھے اور مغل حکمراں غیر ملکی تھے کیوں کہ وہ مسلمان تھے۔

اسی طرح لالہ لاجپت رائے، گاندھی جی وغیرہ ہندو مسلم یک جہتی کے زبردست حامی تھے مگر وہ جانے انجانے میں ایسی زبان کا استعمال کر جاتے تھے جس سے صرف ہندو ہونے کا عندیہ ملتا تھا۔ جیسے کہ گاندھی جی کی مثالی ریاست "رام راجیہ" ہوا کرتی تھی جس کو مسلم پسند نہیں کرتے تھے۔ یہ سچ ہے کہ ان لفظوں کا استعمال ان معنوں میں نہیں کیا گیا تھا جن معنوں میں انگریزوں نے ان کا استعمال کیا۔

۱۹۰۵ء میں جاپان نے روس کو شکستِ فاش دیدی۔ کسی یوروپی ملک پر کسی ایشیائی ملک کی یہ

پہلی فتح تھی۔ اس سے ہندوستان میں انگریزوں کے خلاف لڑ رہے قوم پرستوں کو کافی تقویت ملی، انتہا پسندوں نے اپنے مطالبات مزید زور شور سے رکھے۔ ادھر ۱۹۰۶ء میں شملہ مندوبین، برطانیہ میں مقیم Secretary of State for India کے ساتھ ساتھ اضلاع کے حاکم تک سبھی اس بات پر اڑے ہوئے تھے کہ ہندوستان میں انگریزی تسلط اگر قائم رکھنا ہے تو کانگرس کی بڑھتی طاقت کو روکنے کی تدبیر کرنی پڑے گی۔ اس حکمت عملی کے تحت علاحدہ حلقۂ انتخاب کی پالیسی تیار کی گئی جو ''پھوٹ ڈالو اور راج کرو'' کی سامراجی پالیسی کی سوچی سمجھی چال تھی۔ اعتدال پسند رہنماؤں نے اس کا خیر مقدم کیا مگر مذہب کی بنیاد پر بنائے گئے علاحدہ حلقۂ انتخاب پر اپنی سخت ناراضگی جتائی۔ انتہا پسند رہنماؤں نے اس کی مذمت کی اور کئی مسلم رہنماؤں نے بھی اس حلقے کی مذمت کی۔ ۱۹۰۹ء کے کانگرس اجلاس میں ایک رہنما نے کہا ''ہم اس کی مخالفت کرتے ہیں کیوں کہ اس کا مقصد پورے ہندوستان کا بٹوارہ ہے جو بنگال کے بٹوارے سے کہیں زیادہ سنگین ہے۔'' (بحوالہ، ارجن دیو (۱۹۹۵)، ص ۲۱۶)۔ ۳۰؍ دسمبر ۱۹۰۶ء کو مسلم لیگ کا قیام عمل میں آیا۔ حالانکہ مسلمانوں کا ایک بڑا گروپ قومی تحریک میں شامل تھا پھر بھی مسلمانوں پر فرقہ وارانہ عناصر کا اثر ہونے لگا۔ اس کی ایک وجہ کانگرس کے انتہا پسند رہنماؤں کے ذریعے ہندو احیا پرستی کی تحریک تھی۔ مسلم لیگ کے قیام کے سلسلے میں آغا خان اور نواب سلیم پیش پیش تھے۔ جب یہ لوگ چند مسلم مندوبین کے ساتھ گورنر جنرل منٹو سے شملہ میں ملے تو اس نے ان لوگوں کی حوصلہ افزائی کی اور صرف تین ماہ بعد لیگ قائم ہوگئی۔ مسلم لیگ کے قیام میں محمد علی جناح کا کوئی عمل دخل نہ تھا۔ کانگرس کے ۱۹۰۶ء کے اجلاس میں جناح نے علاحدہ حلقۂ انتخاب کے خلاف ایک ترمیم پیش کی جسے منظور کرلیا گیا۔ ترمیم پیش کرتے ہوئے انھوں نے کہا تھا کہ ''ہندوستانی قومی کانگرس کے قیام کی بنیاد یہ ہے کہ ہم سب برابری کا درجہ رکھتے ہیں اور کسی بھی طبقے یا فرقے کے لیے کوئی تحفظ نہیں ہونا چاہیے۔ میرا مقصد یہی ہے کہ تحفظات ختم ہونے چاہئیں۔'' (ایضاً، ص ۲۱۹)۔ لیگ قائم کرنے کے مقاصد تھے:

(الف) ہندوستان کے مسلمانوں میں برطانوی حکومت کے لیے وفاداری کے جذبات پیدا کرنا اور حکومت کے اقدام کے بارے میں اگر کوئی غلط فہمی پیدا ہو تو اسے دور کرنا۔

(ب) ہندوستانی مسلمانوں کے سیاسی حقوق اور مفاد کا تحفظ کرنا اور ترقی دینا اور ان کی آرزوؤں و امنگوں کو احترام کے ساتھ حکومت کی خدمت میں پیش کرنا۔

(ج) مقاصد ''الف'' اور ''ب'' کو دھیان میں رکھتے ہوئے حتی الامکان مسلمانوں اور دیگر فرقوں

کے درمیان خیر سگالی کو فروغ دینا۔ مسلم لیگ کے مقاصد کو دیکھتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس میں شروع سے ہی قوم پرستی کا جذبہ غالب تھا۔ ساتھ ہی ہمیں ان حالات وواقعات جن کے پیش نظر اس کا قیام عمل میں آیا انھیں بھی ذہن میں رکھنا ہوگا۔ ان سب کے باوجود مسلمانوں کی اکثریت کانگریس اور قوم پرست تحریکوں سے جڑی رہی۔ شبلی لیگ کے سخت مخالف تھے، انھوں نے لیگ پر آٹھ نظمیں کہیں اور لیگ کو اپنے طنز کا نشانہ بنایا۔ جن میں سے ایک نظم کچھ اس طرح شروع ہوتی ہے۔

لیگ کی عظمت و جبروت سے انکار نہیں ملک میں غلغلہ ہے، شور ہے، کہرام بھی ہے
ہے گورنمنٹ کی بھی اس پہ عنایت کی نگاہ نظرِ لطفِ رئیسانِ خوش انجام بھی ہے

نظم کی ابتدا خالق کے جذبات کی بھرپور ترجمانی کرتی ہے اور وہ کس حد تک لیگ سے نالاں تھا اس کی غمازی بھی۔ نظم کا اختتام ملاحظہ ہو:

چند بی اے ہیں سند یافتۂ علم و عمل کچھ اسسٹنٹ ہیں کچھ حلقۂ خدام بھی ہے
ہو جو تعطیل میں تفریح و سیاحت مقصود سفرِ درجۂ اول کے لیے دام بھی ہے
یہ تو سب کچھ ہے مگر ایک گذارش ہے حضور گرچہ یہ سوئے ادب بھی ہے اور ابرام بھی ہے
مجھ سے آہستہ مرے کان میں ارشاد ہو یہ
سال بھر حضرتِ والا کو کوئی کام بھی ہے

علامہ شبلی اپنے وقت کے زبردست عالموں میں شمار ہوتے تھے ان کی شہرت ہندوستان گیر تھی۔ مسلم لیگ کا مقصد ہم وطنوں سے لڑنا اور حکومتِ وقت سے اظہار وفاداری کرنا تھا۔ اس کے عہدیداروں میں زیادہ تر امرا اور جاگیردار طبقہ شامل تھا لیکن جنگ طرابلس اور کانپور مسجد کے واقعے میں انگریزوں کے رویے کو دیکھ کر مسلمانوں میں مخالفانہ جذبات پیدا ہوگئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمانوں کا وہ طبقہ جو احرار کہا جاتا تھا لیگ سے متنفر ہوکر کانگریس کی طرف مائل ہوگیا۔ لیگ کے خلاف احراریوں کو ابھارنے اور ان کی رہنمائی میں شبلی کا بڑا ہاتھ ہے۔ یہ بات پچھلے صفحات میں عرض کی جاچکی ہے کہ بیسویں صدی کے اوائل میں ہندو، مسلم اور انگریز مل کر ایک زاویہ قائم کرتے تھے جس میں سب سے زیادہ طاقتور زاویہ انگریزوں کا تھا۔ احیا پرستی کو بڑھانے میں سامراجی طاقتوں کا کافی ہاتھ ہے۔ کیوں کہ احیا پرستی کسی نہ کسی مقام پر پہنچ کر فرقہ واریت کی شکل اختیار کرلیتی ہے جو کسی نہ کسی طور سے سامراجیت کو

قوت فراہم کرنے میں معاون ہوتی ہے۔ یہ بات مسلم لیگ، ہندو مہا سبھا، اکالی دل اور دلت، بھی کے بارے میں کہی جاسکتی ہے۔

حالاں کہ ہندو مہا سبھا کے بارے میں وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا پھر بھی ۱۹۱۰ء میں الٰہ آباد کے کچھ خاص ہندوؤں نے ''کل ہند ہندو مہا سبھا'' بنانے کا فیصلہ کیا۔ حالاں کہ اس سے قبل ۱۹۰۹ء میں پنجاب میں ہندو مہا سبھا قائم کی جاچکی تھی۔ ۱۹۱۱ء میں ''پنجاب ہندو مہا سبھا'' نے امرت سر میں ہندو سمیلن کا انعقاد کیا مگر کل ہند ہندو مہا سبھا کا باقاعدہ اجلاس ۱۹۱۵ء میں منعقد ہوا۔ شروع میں اس کے ''شدھی اور سنگٹھن'' خاص مقاصد تھے۔ ہندو مہا سبھا کا خیال تھا کہ کانگرس صرف سیاست کا کام کرتی ہے وہ سماجی، تہذیبی اور غیر سیاسی میدانوں میں کام نہیں کرتی، لہٰذا اس کا کام سماجی برائیوں، ذات پات اور چھوا چھوت کو دور کرنا ہوگا۔ اس کی تشکیل اور مقصد کو واضح کرتے ہوئے پنڈت مدن موہن مالویہ نے کہا تھا: ''ہندو مہا سبھا کانگرس کی مخالف نہیں بلکہ اس کے کاموں کی تکمیل اور مضبوطی فراہم کرنے کے لیے ہے۔'' (گرو ور: ۱۹۹۶، ص ۲۰۵)۔ ہندو مہا سبھا کا سماجی اور تہذیبی کام کا دعویٰ اتنا ہی بڑا ڈھونگ تھا جتنا کہ مسلم لیگ، اکالی دل اور دیگر احیا پرست تحریکوں کا۔ وی. ڈی. ساورکر کو ۱۹۳۸ء میں ''ہندو مہا سبھا'' کا قائد بنایا گیا۔

ساورکر کا نظریہ کانگرس کے نظریے سے بالکل جداگانہ تھا لہٰذا انھوں تے ''ہندو راشٹر'' کا نعرہ دیا۔ ان کا دعویٰ تھا کہ بھارت ہندوؤں کا ملک ہے یہاں صرف ہندو ہی رہ سکتے ہیں یہاں مسلمانوں اور دیگر اقلیتی فرقوں کو اقلیت ہی کا مقام دیا جاسکتا ہے۔ زبان کے معاملے میں وہ اکثریتی طبقے کی زبان کے حامی تھے۔ ہندو مہا سبھا کے ''اکھنڈ ہندوستان'' کے ساتھ ساتھ ہندو ذات، ہندو تہذیب اور ہندو راشٹر کی مانگ کو دیکھتے ہوئے لیگ کی پاکستان کی مانگ مضبوط ہوتی چلی گئی۔

ایسا نہیں ہے کہ مسلم لیگ کے قیام کے بعد ہندو مہا سبھا کی تشکیل کی گئی بلکہ ہندوؤں میں مسلم مخالف جذبات ۱۸۷۰ء سے ہی دیکھنے میں آتے ہیں جب ہندو زمیندار اور متوسط طبقے کے پیشہ ورانہ لوگ ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ تاریخ کے نو آبادیاتی نظام فکر کو پوری طرح سے قبول کرتے ہوئے ان کا کہنا تھا کہ انگریزوں نے انھیں مسلمانوں کے ظلموں سے بچالیا۔ اتر پردیش اور بہار میں ہندی کا سوال پیدا کیا گیا اور اسے فرقہ وارانہ رنگ یہ کہہ کر دیا گیا کہ اردو مسلمانوں کی اور ہندی ہندوؤں کی زبان ہے۔ انیسویں صدی کی آخری دہائی میں گئوکشی مخالف تحریک چلائی گئی جو کہ حکمراں طبقے کے

خلاف نہ ہوکر مسلمانوں کے خلاف تھی۔ جس کے نتیجے میں فرقہ وارانہ فسادات ہوئے۔ اس کے بعد بیسویں صدی کی دوسری دہائی میں پھر اسمبلی میں سیٹوں کے اور نوکریوں میں بٹوارے کو لے کر لگاتار احتجاج کیا۔ ''آر.ایس.ایس'' جس کا قیام ۱۹۲۵ء میں ڈاکٹر ہیڈ گیوار کے ہاتھوں عمل میں آیا، شروع ہی سے فسطائی نظریے کی حامی تنظیم تھی۔ ۱۹۳۷ء سے RSS مہاراشٹر سے باہر اپنی شاخیں قائم کرنے لگی۔ وی.ڈی.ساورکر کی قیادت میں ہندو مہاسبھا نے جارحانہ انداز اختیار کرلیا۔ انھوں نے کہا کہ ہندو اپنی ہی دھرتی پر کم ہوتے جارہے ہیں جو کہ پہلے سے ہی کم کیے جاچکے ہیں۔ آر.ایس.ایس. فرقہ واریت کو بڑھاوا دینے والی سب سے زبردست تنظیم تھی۔ انھوں نے RSS کے نظریے کو ''we'' میں پیش کیا۔ ۱۹۳۹ء میں انھوں نے کہا کہ اگر مسلمانوں کی مانگیں مان لی گئیں تو ہندوؤں کی زندگی کو خطرہ لاحق ہوجائے گا۔ اس تنظیم نے مسلم لیگ اور کانگرس، دونوں کو اپنے شکار کا نشانہ بنایا۔ گول والکر نے کہا کہ ہندوستان میں رہنے والے غیر ہندوؤں کو ہندو مذہب اور زبان سیکھنا ناگزیر ہے، ساتھ ہی دیگر مذاہب کے ماننے والے ہندو مذہب کا احترام کریں اور تہذیب میں بھی دلچسپی لیں۔ انھوں نے دوسرے مذاہب کے ماننے والوں کے لیے غیر ملکی اور دوسرے درجے کے شہری کے طور پر رہنے کی وکالت کی۔ ہندوؤں کو ایک طرف مسلمانوں سے اور دوسری طرف انگریزوں سے لڑنا پڑ رہا ہے۔ ۱۹۴۷ء میں جب گاندھی جی نے کہا کہ No Swaraj Without Hindu Muslim Unity تو گول والکر نے اس کے جواب میں کہا کہ ''یہ ہمارے سماج کے لیے سب سے بڑی غداری ہے۔'' (چندرا:۱۹۹۳: ص،۴۳۸)۔ اتنا ہی نہیں اسوقت ایسی فضا تیار کی گئی کہ گاندھی جی کے قول کا مطلب یہ نکالا گیا کہ تمام ہندوؤں کو مسلم مذہب اختیار کرنا پڑے گا، ہندو مذہب اور تہذیب خطرے میں ہے۔ جس سے پورے ملک میں نفرت کی ایک فضا پھیل گئی نتیجتاً جگہ جگہ فسادات ہوئے اور ۵۰۰۰ لوگ صرف ۵ دنوں میں موت کے گھاٹ اتار دیے گئے۔

مسلم لیگ کے قیام کے باوجود احراریت کے علم بردار جوق در جوق کانگرس میں شامل ہوتے رہے، جس میں مظہر الحق، مولانا محمد علی، حکیم اجمل خاں، حسن امام اور مولانا ظفر علی خاں خاص طور سے قابل ذکر ہیں جو لیگ کے نظریے سے اتفاق نہیں رکھتے تھے۔ انھیں دیوبند کے علماء کا تعاون حاصل تھا۔ ایک جواں سال اسکالر جس نے قومی تحریک میں نمایاں طور سے نام پیدا کیا وہ تھے مولانا آزاد، انھوں نے اپنے اخبار الہلال سے اپنے خیالات و افکار لوگوں تک پہنچائے اور ان میں قومیت کی تبلیغ کی۔

۱۳-۱۹۱۲ء میں جناح مسلم لیگ میں شامل ہوئے۔ ان کی کوششوں سے کانگرس اور لیگ کا اجلاس ۱۹۱۶ء میں بمقام لکھنؤ، ایک ساتھ منعقد ہوا۔ لیگ نے ۱۹۱۳ء میں خود مختار حکومت کی مانگ کی جب کہ کانگرس اس کا مطالبہ پہلے سے کر رہی تھی۔

تحریک آزادی کے سلسلے میں لکھنؤ کا اجلاس کافی اہمیت کا حامل ہے کیوں کہ اس میں اعتدال اور انتہا پسند کانگریسیوں کے ساتھ ساتھ لیگ بھی شامل تھی۔ جس میں متفقہ طور پر حکومت کو مطالبات پیش کیے گئے تھے۔ پہلی عالمی جنگ کے اختتام پر ترکی کے ساتھ کیے گئے ناروا سلوک کے خلاف، خلافت تحریک علی برادران اور دوسرے لوگوں نے شروع کی جو قوم پرست تحریک کا حصہ بن گئی۔ کانگریسی بھی اس تحریک میں شامل ہوئے اور اس تحریک کو ملک گیر بنانے میں مدد کی۔ ۲۰-۱۹۱۹ء تک مسلم لیگ کانگرس کی حمایتی بنی رہی مگر کانگرس نے اس سال عوامی سیاست کا پروگرام بنایا جناح بھی دیگر اعتدال پسند رہنماؤں کے ساتھ اس سے متفق نہیں تھے لہٰذا انھوں نے کانگرس چھوڑ دیا کیوں کہ ان کے خیال میں اب معتدل سیاست کے لیے مستقبل میں کوئی جگہ باقی نہیں رہ گئی تھی۔ ۱۹۲۴ء میں انھوں نے مسلم لیگ کو کانگرس سے علیحدہ کر لیا اور مسلمانوں کے حق اور مفاد کی بات شروع کر دی۔ اس کے باوجود وہ ہندو مسلم ایکتا کے طرف دار تھے اور ایک نیا لکھنؤ پیکٹ کرنا چاہتے تھے۔ انھوں نے سوراج تحریک کا تعاون کیا حتیٰ کہ ۱۹۲۵ء میں ایک نوجوان سے فرمایا کہ: ''آپ پہلے ہندوستانی ہیں پھر مسلمان'' سائمن کمیشن کا بائیکاٹ کیا لیکن مظاہروں میں حصہ نہیں لیا۔ جناح دوبارہ برطانیہ سے ۱۹۳۶ء میں واپس آئے اور پھر سیاست میں متحرک ہو گئے۔ لیکن یہاں بھی انھوں نے سب سے پہلے ملک کے مفاد میں کام کرنے کا اعلان کیا۔ لیکن ان کے نظریے میں ۱۹۳۸ء کے بعد زبردست تبدیلی دیکھنے میں آتی ہے۔ یہاں وہ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اسلام اور اردو خطرے میں ہیں۔ اس سے پہلے الکشن میں مسلم لیگ کو کوئی خاص کامیابی نہیں ملی تھی کیوں کہ وہ نیم قوم پرست تحریک کے طور پر الکشن میں سامنے آئی تھی۔ یہاں اس بات کو ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کہ انگریزوں نے فرقہ وارانہ اعزاز دینا شروع کر دیا تھا۔ جسے سازش کے علاوہ کچھ اور نہیں کہا جا سکتا۔ ۱۹۴۰ء کے بعد لیگ کا نظریہ الگ ملک کے لیے سامنے آیا۔ لیکن مسلمانوں کی اکثریت اب بھی کانگرس کے ساتھ ہی تھی۔ بالآخر یہ نفرت کی سیاست ملک کو ذبح کر کے ایک انتہا کو پہنچتی ہے لیکن ختم نہیں ہوتی ہے۔ ملک پر ذبیحے میں جو کچھ گذر گئی اس کا ذکر کرتے ہوئے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں۔ اس لیے اس کا ذکر یہیں ختم کرنا بہتر معلوم ہوتا ہے۔

اس باب میں ایک بات نہایت دلچسپ ہے وہ ہے جناح اور آزاد کا کردار۔ اول ہندوستان جیسے ملک میں پیدا ہوتا ہے، برطانیہ میں تعلیم حاصل کرتا اور وکالت کرتا ہے۔ دوسرا مکہ جیسے مقدس شہر میں پیدا ہوتا ہے۔ مذہب کا مطالعہ کرتا ہے۔ الہلال، البلاغ، لسان الصدق جیسے اخبار نکالتا ہے۔ لیکن ایک ہی عہد میں دونوں پر کیا گذرتی ہے کہ سیکولرزم کا علم بردار، فرقہ واریت کا علم بردار بن جاتا ہے، دوسرا مذہبی عقائد کا پیرو ہوتے ہوئے بھی سیکولرزم کی طرف چلا آتا ہے۔ یہ موضوع واقعتاً دلچسپ ہے لیکن مورخ کے لیے۔ ادب کے طالب علم کے لیے اس کا ذکر کافی ہے کہ اس عہد میں یہ چیزیں وجود پذیر ہوئیں ساتھ ہی اسے یہ دیکھنا لازم آتا ہے کہ ان حالات و واقعات کا ادب پر کیا اثر پڑا۔

۱۹۴۰ء میں مسلم لیگ نے لاہور کے اجلاس میں علاحدہ پاکستان بنائے جانے کا مطالبہ پیش کیا۔ دوسری طرف ہندو فرقہ پرست رہنماؤں نے اس نظریے کی وکالت کی کہ صرف ہندو ہی ہندوستانی قوم کی تشکیل کرتے ہیں۔ مسلم لیگ کے علاوہ مسلمانوں کی کئی پارٹیاں تھیں جنھوں نے اس تقسیم کی مخالفت کی مثلاً: خدائی خدمت گار، وطن پارٹی، کل ہند مومن کانگرس، احرار پارٹی، کل ہند شیعہ پولیٹیکل کانفرنس اور آزاد مسلم کانفرنس، مگر برطانوی حکومت نے مسلم لیگ کی حوصلہ افزائی کی اور بقیہ تمام پارٹیوں کے مطالبات نظر انداز کر دیے۔ یہ یاد رہے کہ ہندو مسلم، دونوں کی فرقہ پرست تنظیمیں انگریزوں کی کٹھ پتلیاں تھیں جنھیں انگریزوں نے جیسے چاہا ویسے نچایا۔ یہاں اعجاز احمد کا یہ قول بے ساختہ ذہن میں آتا ہے کہ "ہر ملک اپنی طرز کا فاشزم اختیار کرتا ہے مثلاً تاریخی ہئیت پر مبنی فاشزم ہمیشہ تاریخی، معاشی، سیاسی، سماجی یہاں تک کہ مذہبی اور نسلی ساخت کا روپ ایک خاص ملک میں لے سکتا ہے۔" (احمد: ۲۰۰۰،ص ۱۶۸)

اس طرح یہ بات سامنے آتی ہے کہ احیا پرست تنظیمیں جو ابتداً اپنے مذہب اور سماج کی بہبودی کی خواہاں تھیں اپنی انتہا پر پہنچ کر فرقہ وارانہ روپ اختیار کر لیتی ہیں جیسا کہ اسی باب میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ ان کی انتہا کا نتیجہ خطرناک ہوتا ہے۔ ۱۹۴۷ء کے انسانیت سوز مظالم کا ذکر اگر کیا جائے گا تو روح انسانیت تلملا اٹھے گی۔ اس باب میں ملک کی تقسیم کو ذبیحہ کہا گیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ذبح ہونے والا ہمیشہ معصوم ہوتا ہے۔ یہ ملک جس کی گود میں صدیوں سے ہندو مسلمان ساتھ رہتے آئے تھے ان کو چند سیاسی لوگوں نے ہتھکنڈے کے طور پر استعمال کیا لاکھوں کو بے گھر کیا اور ان گنت بے گناہوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ کاش کوئی اس سے پوچھتا کہ تم پر کیا گذری؟ خاموشی کی زبان سب سے موثر

زبان ہوتی ہے کاش کوئی اسے سمجھنے کی کوشش کرتا کہ اس ماں پر کیا گذری جس نے اپنے لعلوں کو اس بری طرح سے کٹتے دیکھا اور کچھ نہ کر سکی۔

ملک تو آزاد ہو گیا لیکن وہ خواب جو آزادی کے متوالوں نے دیکھے تھے سب کے سب ادھورے رہ گئے۔ شاید یہی سبب ہے کہ بہت سے شاعروں نے اپنی بیزاری کا اظہار اپنی تخلیقات میں کیا۔

یہ داغ داغ اجالا، یہ شب گزیدہ سحر
وہ انتظار تھا جس کا، یہ وہ سَحر تو نہیں

ابھی گرانیِ شب میں کمی نہیں آئی
نجاتِ دیدہ و دل کی گھڑی نہیں آئی
چلے چلو کہ وہ منزل ابھی نہیں آئی (اقتباس از: صبحِ آزادی)

فیضؔ کے علاوہ دیگر شعراؑ نے بھی اپنی ناطمینانی کا اظہار کیا لیکن ان سب کے ذکر کا یہ محل نہیں۔ اگلے باب میں ''جہد آزادی کے دوران اردو میں سیاسی شاعری'' سے بحث کی جائے گی جس میں اس طرح کی نظموں کا ذکر قدرے تفصیل سے کیا جائے گا۔

آخر میں اس بات کا ذکر غیر مناسب نہیں ہوگا کہ کیا ہندوستان کی تقسیم ضروری تھی؟ اس سوال کے جواب میں دانشور اور مورخ کچھ بھی کہیں ان میں کتنا ہی اختلاف کیوں نہ ہو لیکن یہ بات طئے ہے کہ دنیا میں سب سے زیادہ تعداد امن پسند لوگوں کی ہے۔ بس فرق اتنا ہے کہ امن پسندوں نے اس قدر متحد ہو کر اس درجے تک امن پھیلانے کی کوشش نہیں کی جتنی کی امن کے لٹیروں نے ایک جٹ ہو کر امن کو لوٹنے کی کوششیں کیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسانیت کو سب سے زیادہ خطرہ خود انسانوں سے ہے نہ کہ کسی اور شئے سے۔

*****

حواشی

۱؎ مزید مطالعے کے لیے ملاحظہ ہو:

Bipinchandra, India's struggle for independence. chapter-4.

۲؎ مزید مطالعے کے لیے دیکھیں: جدید ہندوستان کے سیاسی اور سماجی افکار

۳؎ مزید مطالعے کے لیے ملاحظہ ہو: آشیروادم۔راج نیتی وگیان، ص ۷۸۵

محمد ہاشم قدوائی، ص ۲۷-۲۲۵، اقبال نارائن، ص ۲۷۷

۴؎ بحوالہ، راجنیتی شاستر کے مول سدھانت:

Where there is only choice between cowardice and violance, I advice... I cultivate the quite courage of dying without killing. But to him who has not this courage, I advise that of killing and of being killed rather than that of shamefully fleeing from danger.

5- Socialism: The set of beliefs which states that all people are equal and should share equally in the wealth of the country, or the political systems based on these beliefs.(Cambridge International Dictionary of English, Cambridge University Press, (1996) P-1370)

6- Socialism: A Principle that individual liberty should be surrendered to the state which should own and manage all the resources in the interest of the community as a whole.

(Advanced Twentieth Century Dictionary, Educational Publishing House, (1994), P-132).

7-Socialism: A wide-ranging political doctrine which first emerged in Europe during

industrialisation in the 18th Century. Most socialist would agree that social and economic relationships play a major part in determining human possibilities and that the unequal ownership of the means of production under capitalism creats an unequal and conflictive society.... it is held, will produce a more equal society where individuals enjoy greator freedom and are able to realise their potential more fully. A socialist society will thus bring about a greater degree of equality in living standards. (The New Penguin Encyclopedia-2003, Penguin books India (P) Ltd, 2002, P-1418.

8- Socialism is, in reality, an entire world of philosophy: in religion it means atheism; in the state a democratic republic; in industry a popular collectivism; in ethics a measureless optimism; in metaphysics a materialism; in the home an almost entire loosening of family ties and of the marriage bond. (Herrt Bebel)

9- Socialism stands for those tendencies which demand a greator regard for the common weal. (Roscher)

10- Socialism is the substitution of co-operation for competition in local, national and international affairs. (Haden Guest)

11- Socialism is the political movement of the working classes which aims to abolish exploitation by means of the collective ownership and democratic management of the basic instrument of production. (Hughan)

۱۲ سیاسیات کے کلیدی تصورات، وی آر مہتہ/مسعود ہاشمی، ص ۱۰۸

13- India's struggle for independence, Bipan Chandra, P-16

۱۶ ملاحظہ ہو: آدھنک بھارت کا اتہاس۔ بی ایل گرووور (۱۹۹۶)، ص ۴۰۲

۱۷ بپن چندرا کی کتاب India's Struggle for Independence(1993), P 185

۱۸ ایضاً، ص ۴۳۲

جہد آزادی کے دوران اردو میں سیاسی شاعری

فصل الف

(۱۹۰۰-۱۹۲۰)

۱۸۵۷ء کی پہلی جنگ آزادی کی ناکامی کے بعد انگریزی راج کی بساط پورے ملک پر بچھ گئی۔ نام نہاد ہی سہی مگر دہلی میں مغلیہ سلطنت کے ہونے سے مسلمانوں میں ایک طرح کے وقار کا احساس پایا جاتا تھا۔ اس کے لٹ جانے سے ہندوستان عموماً اور مسلمان خصوصاً بے دست و پا ہو گئے۔ نہ کہیں کوئی جائے پناہ نظر آ رہی تھی اور نہ ہی کہیں زندگی کی کوئی رمق۔ مستقبل سے لوگوں کا یقین تقریباً ختم ہونے کو آ گیا تھا۔

نوابین، امرا اور دیسی ریاستوں کے خلاف انگریزوں کا رویہ ذلت آمیز اور معاندانہ تھا۔ اس کے برعکس عیسائی مشنریوں کی حوصلہ افزائی اور ان کی پشت پناہی کی جا رہی تھی۔ مغربی افکار و خیالات کی اشاعت، نسلی امتیاز اور غیر منصفانہ سلوک نے ہندوستانیوں کو یہ سوچنے پر مجبور کیا کہ وہ خود اپنی ہی دھرتی پر اجنبی کیوں بنتے جا رہے ہیں؟ مسلمانوں میں یہ احساس شدید تھا کیوں کہ ان کو یہ محسوس ہو رہا تھا کہ اقتدار ان کے ہاتھوں سے چھن گیا ہے۔ مزید برآں خود کمپنی نے مسلمانوں کے خلاف معاندانہ رویہ اپنایا مثلاً بنگال کے بٹوارے کو منسوخ کرنے کے بعد مسلمانوں کو وہاں پسماندہ بنانے اور ہندوؤں کو آگے بڑھانے کی باضابطہ کوششیں کی گئیں۔ اس طرز عمل کے پیچھے کمپنی کی دوہری حکمتِ عملی پوشیدہ تھی۔ اول یہ کہ ہندوؤں کو قریب کر کے ان کا اعتماد و تعاون حاصل کیا جائے، کیوں کہ وہ فطری طور پر انگریزوں کی حکومت کو مسلمانوں کی حکومت پر ترجیح دیتے تھے۔ دوسرے مسلمانوں کو نظر انداز کر کے اور ہندوؤں کو آگے بڑھا کر وہ ہندوستان کے ان دو طبقوں کے درمیان منافرت پیدا کرنا چاہتے تھے اور اپنے اس نظریے کو انھوں نے خوب خوب بڑھایا۔ جس کا نتیجہ ہمیں ۱۹۴۷ء میں ملک کے بٹوارے کی شکل میں ملا۔

اس پر امن لیکن ذہنی طور سے مضطرب ماحول نے شعرا کو انسانی زندگی، کائنات کی حقیقت

اور ماہیت کے مسئلے پر غور وفکر کرنے پر مجبور کیا۔ اس غور وفکر کے نتیجے میں اس دور کی شاعری میں فلسفیانہ عناصر کی بہتات ہوگئی۔ ابتدائی دور کی شاعری میں بھی فلسفیانہ موضوعات موجود ہیں لیکن یہ سب اپنے دور کے سیاسی وسماجی اتھل پتھل کی پیداوار ہیں۔ اس فضا نے لوگوں کو خود کا احتساب کرنے پر مائل کیا اور یہ سوچنے پر مجبور کیا کہ وہ کہاں تھے؟ اب کہاں ہیں؟ غالبؔ نے شاید انھیں چیزوں کو محسوس کرتے ہوئے کہا ہے کہ:

نہ گلِ نغمہ ہوں نہ پردۂ ساز
میں ہوں اپنی شکست کی آواز
آگ سے پانی میں بجھتے وقت اٹھتی ہے صدا
ہر کوئی درماندگی میں نالے سے ناچار ہے
زخمی ہوا ہے پاشنہ پائے ثبات کا	نے بھاگنے کی گون نہ اقامت کی تاب ہے
یارب زمانہ مجھکو مٹاتا ہے کس لیے	لوحِ جہاں پہ حرفِ مکرر نہیں ہوں میں

مومنؔ، جن کی وفات ۱۸۵۲ء میں ہوئی، حالات کی عکاسی ایک شعر میں اس طرح کرتے ہیں:

یارب جلد کر تہہ و بالا زمین کو	یوں کچھ نہ ہو، امید تو ہے انقلاب میں

حالات سے صرف شاعر ہی بیزار نہ تھے بلکہ اس وقت کے حالات ہی ایسے تھے کہ عوام الناس کو کل کی خبر نہ تھی۔ ایسے میں امید یقیناً صرف انقلاب ہی سے کی جاسکتی تھی لیکن بیسویں صدی کے انقلاب کے مقابلے، انیسویں صدی کے انقلاب کے معنی اس قدر وسیع نہیں ہوسکتے، کیوں کہ بیسویں صدی کے انقلاب کا جو تصور ہے اس سے پہلے یہ تصور شاید کبھی نہیں تھا۔ یہاں ان ابتدائی خدوخال کی طرف جو کہ حالات سے بیزاری کے سبب اپنے پر پرزے نکال رہے تھے انکی طرف اشارہ کرنا اس لیے ضروری تھا کہ آئندہ رونما ہونے والے واقعات وحالات اور ذہنی رویوں کا اندازہ کرنے میں آسانی ہوسکے۔

اردو شاعری انجمن پنجاب کے تاریخی مشاعرے (۱۸۷۴ء) سے قبل روایتی ہیئت واسلوب کی پابند تھی۔ اس مشاعرے سے آزادؔ اور حالیؔ نے نئی شاعری کی داغ بیل ڈالی۔ اس سے پہلے شعرا کو

مصرعۂ طرح دیا جاتا تھا لیکن اس مشاعرے میں موضوع فراہم کیے گئے، جس پر شعرا نے اپنی تخلیقات پیش کیں۔اس سے اردو شاعری ایک نئے شعری مزاج سے آشنا ہوئی۔ یہی موضوعاتی شاعری آگے چل کر برگ وبار لائی جس پر بعد کے شعرا آزادؔ، حالیؔ، شبلیؔ، چکبستؔ، اقبالؔ، مجازؔ، مخدومؔ، فیضؔ، جوشؔ، جذبیؔ، اختر الایمان، سردارؔ جعفری، کیفیؔ اعظمی وغیرہ نے شاہکار تخلیقات پیش کیں۔

کسی بھی ادبی فن پارے کا زندگی سے ایک نہ ٹوٹنے والا رشتہ ہوتا ہے اس لیے اس کو زندگی کی حقیقتوں سے پرکھا جانا چاہیے۔ ہر اس زمانے کا ادب زوال پذیر ہوتا ہے جو زندگی سے دور ہو جاتا ہے۔ اردو ادب میں نئے رجحانات انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں اپنا سر ابھارنے لگے تھے۔ انگریزی تسلط کے باعث ہندوستان کشمکش میں مبتلا تھا۔ یہ کشمکش نئی چیزوں کو قبول یا رد کرنے کے علاوہ حالات اور مستقبل کی دھند کی بھی تھی۔ عام زندگی بد سے بدتر ہوتی جا رہی تھی۔ جس کے لیے سرسید، حالیؔ، شبلیؔ وغیرہ نے قوم میں نئی روح پھونکنے اور حالات کا مقابلہ کرنے کی تحریک شروع کی۔ انھوں نے اپنی تحریروں اور تقریروں کے ذریعے نئے علوم اور نئی تہذیب کی اہمیت پر زور دینے کے ساتھ ساتھ مسلمانوں میں تعلیمی بیداری لانے کی بھی کوشش کی۔ ان لوگوں کی خدمات مسلم معاشرے کے حق میں غیر معمولی اور ناقابل فراموش ہیں۔

کسی بھی دور کی شاعری وادب کو پرکھنے، سمجھنے اور اس کا محاکمہ کرنے کے لیے اس دور کے اسباب وحالات پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ کیوں کہ خارجی حالات اور معاشرتی واقعات شاعر کے دل و دماغ کو متاثر کرتے ہیں۔ آنے والے زمانوں کے لیے وہی شاعر بڑا شاعر ثابت ہوا ہے جس کا کلام اپنے زمانے سے ہم آہنگ رہا ہے۔ اس سلسلے میں مجنوں گورکھپوری لکھتے ہیں: ''ہر دور میں بڑا شاعر وہی ہوتا ہے جو اپنے زمانے کی کشاکشوں کا خودداری اور وقار کے ساتھ رچے ہوئے اشاروں میں اظہار کرے، لیکن شعر کو پروپگنڈہ نہ ہونے دے۔ اسی کے ساتھ ساتھ شاعر کی عظمت کی ایک پہچان یہ ہے کہ وہ آئندہ نسلوں کے اندر بغیر واعظانہ یا مبلغانہ انداز اختیار کیے ہوئے یہ احساس پیدا کر سکے کہ ان کو بھی اپنے زمانے کی نئی مشکلوں اور پیچیدگیوں کا خود اعتمادی کے ساتھ مقابلہ کرنا ہے۔'' (مجنوں: ۱۹۸۸، ص ۲۵۵) سوداؔ، میرؔ، غالبؔ وغیرہ کو مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے کہ ان کی شاعری اپنے دور سے کس قدر ہم آہنگ ہے۔ ان کی عظمت کا ایک راز یہ بھی ہے کہ انھوں نے اپنے عہد کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ تاریخ کی ایک تعریف یہ ہے کہ برسر اقتدار طبقہ تمام واقعات کو اپنے ڈھنگ سے پیش کرتا

ہے۔آج کا مورخ تاریخ کو دیکھنے، سمجھنے، پرکھنے کے لیے ادب کا مطالعہ ضروری گردانتا ہے۔اس لیے ہم سیاسی شاعری کو صرف حالات و واقعات کی تصویر کشی یا وقتی پیداوار کہہ کر یکسر نظر انداز نہیں کر سکتے۔ اس باب میں ۱۹۲۰ء تک کی سیاسی شاعری کا محاکمہ کرنا ہے۔ جس میں شبلی، حالی، چکبست اکبر اور اقبال کے حوالے سے گفتگو کی جائیگی۔اس کے علاوہ دیگر شعرا کا ذکر یہاں ممکن نہیں ہے۔اس عہد کے نمائندہ شاعروں کے کلام سے اس دور کی سیاست اور شاعری کا اندازہ ہو جائے گا۔

اس دور کی شاعری پر اظہار خیال کرنے سے قبل اس عہد میں رونما ہونے والی سیاسی تحریکات پر نظر رکھنا ضروری ہے۔ ۱۹۲۰-۱۹۰۰ کے عرصے میں رونما ہونے والے اہم سیاسی واقعات میں تقسیم بنگال (۱۹۰۵)، مسلم لیگ کا قیام (۱۹۰۶)، پہلی جنگ عظیم (۱۹۱۴)، ہوم رول لیگ کا قیام (۱۹۱۵)، مسلم لیگ اور کانگرس کا لکھنؤ معاہدہ (۱۹۱۶)، مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات (۱۹۱۸)، تحریک خلافت اور ترک موالات، رولٹ ایکٹ (۱۹۱۹) اور جلیاں والا باغ (۱۹۱۹) کا خونی حادثہ، اہم ہیں۔اس عہد میں ہونے والی سیاسی شاعری کو ان تمام واقعات کے پس منظر میں ہی دیکھنا ہوگا۔ کیوں کہ یہ وہ واقعات ہیں جنھوں نے ہندوستانی زندگی اور تاریخ پر اپنے گہرے نقش ثبت کیے ہیں۔ اس دور کی شاعری میں قومیت، حب الوطنی، ہندو مسلم ایکتا، سودیشی تحریک اور ہوم رول کے اثرات خاص طور سے نمایاں ہیں۔

اس ضمن میں شبلی نعمانی کا ذکر سب سے پہلے اس لیے کیا جاتا ہے کہ اردو میں سیاسی شاعری کی داغ بیل انھوں نے ہی ڈالی تھی۔اس کا نقطۂ آغاز انیسویں صدی کی آخری دہائی کو مانا جا سکتا ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے جب اسلامی دنیا انقلاب سے دوچار تھی۔ طرابلس اور بلقان کی جنگیں، مسلم لیگ کا قیام، کانپور مسجد کا المناک حادثہ، یہ ایسے واقعات ہیں جنھوں نے ان کو بہت زیادہ متاثر کیا۔ اسلامی ممالک کے دورے کا بھی ان پر ضرور اثر پڑا ہوگا۔اس لحاظ سے بھی وہ پہلے اردو شاعر ہیں جنھوں نے برطانوی سامراج کی بین الاقوامی شکل کو دیکھا۔ان پر مغربی طاقتوں کی لوٹ کھسوٹ ظلم و ستم کے تمام واقعات عیاں تھے۔ اپنے معاصر شاعروں میں آزاد، اسمٰعیل میرٹھی، اکبر، حالی وغیرہ کے مقابلے شبلی کا انداز جارحانہ اور نفرت انگیز تھا کیوں کہ وہ انگریزوں کی مخالفت کو ایک مذہبی فریضہ خیال کرتے تھے۔ اپنے کلام سے مسلمانوں میں بیداری پیدا کرنے اور غلامی کی زنجیریں توڑنے کی نصیحت کیا کرتے تھے اور دشمنوں پر چوٹ کرنے کے لیے طنز کو ایک ہتھیار کے طور پر استعمال کرتے تھے۔ان کا یہ انداز ملاحظہ ہو:

کوئی پوچھے کہ اے تہذیب انسانی کے استادو
یہ ظلم آرائیاں تا کے یہ حشر انگیزیاں کب تک
یہ جوش انگیزیے طوفانِ بیداد و بلا تا کے؟
یہ لطف اندوزیے ہنگامۂ آہ و فغاں کب تک
یہ مانا تم کو تلواروں کی تیزی آزمانی ہے
ہماری گردنوں پر ہوگا اس کا امتحاں کب تک
کہاں تک لوگے ہم سے انتقامِ فتحِ ایوبی
دکھاؤ گے ہمیں جنگِ صلیبی کا سماں کب تک
سمجھ کر یہ کہ دھندلے سے نشانِ رفتگاں ہیں ہم
مٹاؤگے ہمارا اس طرح نام و نشاں کب تک
خدارا تم یہ سمجھے بھی کہ طیاریاں کیا ہیں؟
نہ سمجھے اب تو پھر سمجھوگے تم یہ چیستاں کب تک

(اقتباس از: شہرآشوب اسلام؛ ہنگامہ طرابلس و بلقان)

شبلی اس نظم میں ان لڑائیوں کو ملکی یا سیاسی نہیں بلکہ مذہبی اور صلیبی جنگ قرار دیتے ہیں۔ ترکی کے خاتمے کو اسلام کے خاتمے سے تعبیر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

مراکش جا چکا فارس گیا اب دیکھنا یہ ہے — کہ جیتا ہے یہ ٹرکی کا مریضِ سخت جاں کب تک
زوالِ دولتِ عثمان، زوالِ شرع وملت ہے — عزیزو! فکر فرزند و عیال و خان و ماں کب تک
جو گونج اٹھے گا عالم شورِ ناقوسِ کلیسا سے — تو پھر یہ نغمۂ توحید گلبانگِ اذاں کب تک

(اقتباس از: شہرآشوب اسلام)

یہ نظم جوشِ بیان، قوت نظم کے اعتبار سے بہت اہم ہے۔ اس دور میں ان کی نظمیں ''ہمدرد''، ''مسلم گزٹ''، ''الہلال'' اور ''زمیندار'' میں چھپتی تھیں۔ ''مذہب یا سیاست'' بھی ان کی ایک خاص نظم ہے اس میں قوم سے اس طرح مخاطب ہیں:

تم کسی قوم کی تاریخ اٹھا کر دیکھو — دو ہی باتیں ہیں کہ جن پر ہے ترقی کا مدار
یا کوئی جذبۂ دینی تھا کہ جس نے دم میں — کردیا ذرہ افسردہ کو ہمرنگِ شرار

یہ اسی کا تھا کرشمہ کہ عرب کے بچے — کھیلنے جاتے تھے کہ ایوانگہِ کسریٰ میں شکار
وہ الٹ دیتے تھے دنیا کا مرقع دم میں — جن کے ہاتھوں میں رہا کرتی تھی اونٹوں کی مہار
یا کوئی جاذبۂ ملک و وطن تھا جس نے — کردیے دم میں قوائے عملی سب بیدار
ہے اسی مے سے یہ سرمستیِ احرارِ وطن — ہے اسی نشے سے یہ گرمیِ ہنگامۂ کار
آپ دونوں سے کیے دیتے ہیں ہم کو محروم — نہ سیاست ہے نہ ناموسِ شریعت کا وقار

شبلی مسلم لیگ کے سخت مخالف اور کانگرس کے حمایتی تھے لیگ کی تشکیل اور اس کے لائحہ عمل پر انھوں نے زبردست چوٹیں کیں۔ ان کے نزدیک لیگیوں کا کوئی کام ہی نہیں تھا جسے اکبرالہ آبادی نے اپنے مخصوص انداز میں یوں ادا کیا ہے:

قوم کے غم میں ڈنر کھاتے ہیں حکام کے ساتھ — رنج لیڈر کو بہت ہے مگر آرام کے ساتھ

مگر شبلی کا انداز اکبر سے جدا ہے وہ جو کچھ کہتے ہیں برملا کہتے ہیں۔ لیگ نے ۱۹۱۲ء میں سوئیبل گورنمنٹ کی مانگ کی تو انھوں نے اس کا خوب خوب مذاق اڑایا۔ شبلی لیگ کے بنیادی اصول، حکومت سے وفاداری اور ہم وطنوں سے لڑنے کے پرجوش مخالف تھے۔ انھوں نے لیگ کے خلاف آٹھ نظمیں کہیں جس سے انکی طبیعت اور مخالفت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ایک نظم میں جو کلیات کی ترتیب میں لیگ کے خلاف پہلی نظم ہے، اس کا انداز ملاحظہ ہو:

لیگ کی عظمت و جبروت سے انکار نہیں — ملک میں غلغلہ ہے شور ہے، کہرام بھی ہے
مختصر اس کے فضائل کوئی پوچھے تو یہ ہیں — محسنِ قوم بھی ہے اور خادمِ حکام بھی ہے
ربط ہے اس کو گورنمنٹ سے بھی، ملک سے بھی — جس طرح ''صرف'' میں اک قاعدہ ادغام بھی ہے
یہ تو سب کچھ ہے مگر ایک گذارش ہے حضور! — گرچہ یہ سوٴ ادب بھی ہے اور ابرام بھی ہے

مجھ سے آہستہ مرے کان میں ارشاد ہو یہ
''سال بھر حضرتِ والا کو کوئی کام بھی ہے''

(اقتباس از: مسلم لیگ سلم)

وہ لیگ کی کارگذاریوں اور طرزِ عمل سے نالاں تھے، لہٰذا اسے مشورہ دیتے ہیں کہ:

جنابِ لیگ سے میں نے کہا کہ اے حضرت — کبھی تو جا کے ہمارا بھی ماجرا کہیے

کلیم طور پر کرتے تھے عرض قوم کا حال / تو آپ شملہ پہ کچھ حال قوم کا کہیے
خدا نخواستہ ترکِ وفا نہیں مقصود / ہر ایک بات باندازِ آشنا کہیے
عدالتوں کی پریشانیاں بیاں کیجے / فسانۂ ستم و جور ناروا کہیے
گذر رہی ہے یہ جو کچھ کہ کاشتکاروں پر / یہ داستانِ الم ناک و غم فزا کہیے
شیوعِ علم میں قیدیں جو بڑھتی جاتی ہیں / یہ کون شیوۂ دانش ہے اس کو کیا کہیے
برادرانِ وطن کہ رہے ہیں کیا کیا کچھ / کبھی تو آپ بھی افسانۂ جفا کہیے
نہ ہو سکے تو اشاروں میں کیجیے اظہار / وگرنہ لطف تو یہ ہے کہ برملا کہیے

جنابِ لیگ نے سب کچھ یہ سن کے فرمایا
''مجھے تو خو ہے کہ جو کچھ کہو بجا کہیے''

کانگرس کی طرز پر لیگ نے بھی خود مختار حکومت کا مطالبہ کیا، ساتھ ہی اس کے ساتھ ایک لفظ ''سوٹیبل'' (suitable) ٹانک دیا۔ یہاں سوٹیبل کے معنی اور مفہوم واضح نہیں تھے کہ اس سے لیگیوں کی کیا مراد ہے۔ ''احرار'' نے اس کی مخالفت کی مگر ان کی مخالفت کامیاب نہ ہو سکی۔ شبلی نے اس کے رد میں دو نظمیں ''لیگ مع سوٹ ایبل'' اور ''سوٹ ایبل سلف گورنمنٹ'' کہیں، جن کا لہجہ ملاحظہ ہو:

لیگ کو ''سلف گورنمنٹ'' ہے اب پیشِ نظر / للہ الحمد کہ حل ہو گئی ساری مشکل
ملک کے جملہ مسائل کی یہی ہے بنیاد / اور جو کچھ ہے، اسی چیز میں ہے سب شامل
ہاں تو اب عرض یہ ہے خدمتِ عالی میں جناب / ''کیجیے سلف گورنمنٹ کا مقصد حاصل''
امتحاناتِ سِول کے لیے لندن کی یہ قید / ہے یہ رفتارِ ترقی کے لیے سخت مخل
یہ جو پیمائشِ ارضی کا ہے سی سالہ رواج / ملک کے حق میں ہے یہ زہر سے بڑھ کر قاتل
جو مناصب کہ ولایت کے لیے ہیں مخصوص / آج ابنائے وطن بھی تو ہیں اس کے قابل
لیگ نے سن کے یہ سب مجھ سے باہستہ کہا / آپ سمجھے بھی کہ اس لفظ کا کیا تھا محل؟
ہم نے گو سلف گورنمنٹ کی خواہش کی تھی / شرط یہ بھی تو لگا دی تھی کہ ہو ''سوٹ ایبل''
یہ وہ باتیں ہیں جو مخصوص ہیں یورپ کے لیے / یہ وہ باتیں ہیں جو مخصوص ہیں یورپ کے لیے

(اقتباس از: لیگ: مع سوٹ ایبل)

دوسری نظم کا بھی رنگ و آہنگ پیش ہے:

مجبور ہو کے لیگ نے الٹا ہے وہ ورق — جو سر بسر مرقعِ نیرنگ ساز ہے
چہرہ پہ ہے جو سلف گورنمنٹ کا نقاب — ہر دیدہ ور اسیر طلسمِ مجاز ہے
سمجھے نہ یہ کہ ''سوٹ ابل'' کی جو شرط ہے — تمہید سجدہ ہائے جبینِ نیاز ہے
سمجھے نہ لوگ یہ کہ یہی لفظِ پُر فریب — اس ملک میں طلسمِ غلامی کا راز ہے

لیگ کی قلعی کھولتے ہوئے، آگے احراریوں کو مشورہ دیتے ہیں:

جب تک ہیں لوگ عالمِ بالا سے مستفیض — جب تک بہم یہ دورِ ''قدح ہائے راز'' ہے
احرار سے کہو کہ نہیں کچھ امید ''صلح'' — مٹتا نہیں جو تفرقۂ و امتیاز ہے

آزادیِ خیال پہ تم کو بھی ہے غرور
تو لیگ کو بھی شانِ غلامی پہ ناز ہے

(اقتباس از: سوٹ ایبل سلف گورنمنٹ)

ان نظموں کے رنگ و آہنگ اور انداز کو دیکھنے سے لگتا ہے کہ شبلی کہیں نہ کہیں سے یہ چاہتے تھے کہ لیگ کو کیا کرنا چاہیے؟ یعنی وقت کو دیکھتے ہوئے اپنے اقدام کرنے چاہییں لیکن لیگ ویسا نہیں کرتی تھی، جیسا کہ شبلی کا خیال تھا تو پھر ان کا قلم حرکت میں آجاتا تھا۔ ایسا اس لیے محسوس ہوتا ہے کہ پوری نظمیں جو لیگ کی مخالفت میں کہی گئی ہیں ان میں وہ تمام مانگیں شبلی نے ایک ایک کر کے گنائی ہیں جو اس وقت کا تقاضا تھیں۔ چوں کہ لیگ کا اپنا ایک نظریہ تھا لہٰذا وہ ویسا کرنے سے قاصر رہی جس کے سبب بہت سے لوگ لیگ کی ممبری چھوڑ کر ''احرار پارٹی'' میں شامل ہو گئے۔

اب تک شبلی کی سیاسی شاعری کے تعلق سے جتنی باتیں کہی گئی ہیں سب کی سب مسلم لیگ سے متعلق ہیں۔ شبلی احرار پارٹی کے حمایتی اور بہی خواہ تھے۔ احرار پارٹی سے فرماتے ہیں:

یہ جو لیڈر شکنی آپ نے کی خوب کیا — قوم اب طوقِ غلامی سے ہے بالکل آزاد
لوگ اب حلقۂ تقلید میں ہوں گے نہ اسیر — ٹوٹ جائے گا طلسمِ اثر استبداد

لیکن وہ صرف تائید اور تعریف ہی نہیں کرتے بلکہ مختلف مسائل کی طرف ان کی توجہ مبذول کراتے ہیں:

ہاں مگر ایک گذارش بھی ہے یہ قابلِ غور — یہ تو فرمائیے اس باب میں کیا ہے ارشاد
بت کدے آپ نے ڈھائے بہت اچھا لیکن — شرط یہ ہے کہ حرم کی بھی تو رکھیے بنیاد

آبلہ قابلِ نشتر تھا، یہ مانا، لیکن — دیکھیے یہ کہ کہیں زخم میں آئے نہ فساد
خوف یہ ہے کہ بکھر جائے نہ شیرازۂ قوم — خوف یہ ہے کہ یہ ویرانہ نہ ہو پھر آباد
نکتہ چینی سے فقط کام نہیں چل سکتا — یہ بھی لازم ہے کہ کچھ کام بھی ہو پیشِ نہاد

بھاپ پر زور ہے لیکن کوئی انجن بھی تو ہو
کام کیا آئے گا نشتر جو نہ ہوگا فصاد

(اقتباس از: خطاب بہ احرار: ایک مرکز کی ضرورت)

شبلی احرار کے اندھے مقلد نہ تھے۔ وہ احراریوں کو مشورے دیا کرتے تھے، انکی کارگزاریوں پر نظر رکھتے تھے۔ ان کے لائحہ عمل اور کارکردگی کے بارے میں احرارِ قوم میں کہتے ہیں:

چلتے ہیں تھوڑی دور ہر اک راہرو کے ساتھ — گم گشتۂ طریق ہے، یہ کارواں ابھی
زود اعتقادیاں ہیں تلون ہے، وہم ہے — ہو جاتے ہیں ہر ایک سے یہ بدگماں ابھی
دل میں نہ عزم ہے نہ ارادوں میں ہے ثبات — جھیلے نہیں ہیں معرکۂ امتحاں ابھی
ہر دم ہیں گو مسائلِ ملکی زبان پر — ان میں سے ایک بھی تو نہیں نکتہ داں ابھی
یہ ہے اسی سیاستِ پارینہ کا اثر — گو شمع بجھ چکی ہے مگر ہے دھواں ابھی
چلنے میں لڑکھڑاتے ہیں اک اک قدم پہ پاؤں — چھوٹے ہیں قیدِ سخت سے یہ خستہ جاں ابھی
بیکار کر دیے تھے جو خود بازوئے عمل — گو کھینچتے ہیں پر نہیں کھنچتی کماں ابھی
آئے کہاں سے قوتِ رفتار پاؤں میں — کچھ بیڑیاں ہیں پاؤں کی بندِ گراں ابھی

غوں غاں ہے، کچھ مباحثِ ملکی نہیں ہیں یہ
اک طفل ہے، سیاستِ ہندوستاں ابھی

(اقتباس از: احرارِ قوم اور طفلِ سیاست)

شبلی کی زیادہ تر نظمیں اس عہد میں رونما ہوئے کسی خاص واقعے سے متاثر ہو کر کہی گئی ہیں۔ ان کی نظموں سے ہندوستان میں ہونے والے بیشتر واقعات، انگریزوں کی شاطرانہ چالیں، ہندوستانیوں کی مجبوریاں اور ان کے عزم کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ یہاں تمام نظموں پر اظہارِ خیال ممکن نہیں پھر بھی کچھ خاص نظموں کا، اجمالاً ہی سہی، ذکر کرنا گزیر ہے۔ ان نظموں میں ''کفرانِ نعمت''، ''ہم کشتگانِ معرکۂ کان پور ہیں''، ''علمائے زندانی''، ''آپ ظالم نہیں زنہار پہ ہم ہیں مظلوم''، ''شرائط

صلح''، ''جنگِ زرگری''، اور ''تفرقۂ حق و باطل'' نمایاں ہیں۔ ان کے علاوہ بہت سی چھوٹی نظمیں ہیں جو مذکورہ طور سے متفرق عنوان سے تعلق رکھتی ہیں۔

۱۹۱۲ء میں کان پور مسجد کا واقعہ پیش آیا جب کہ بلقان کے مسئلے کو لے کر ہندوستانی مسلمان برطانوی سیاسی پالیسی کی مخالفت کر رہے تھے۔ اس واقعے میں کتنے مسلمان شہید ہوئے اس کا پتہ نہیں تھا اس پر شبلی نے کہا:

اگرچہ آنکھ میں غم بھی نہیں ہے اب باقی اگرچہ صدقۂ بلقان سے جگر شق ہے
بچا رکھے ہیں، مگر میں نے چند قطرۂ خون کہ کانپور کے بھی زخمیوں کا کچھ حق ہے

(خون کے چند قطرے)

کچھ طفل خورد سال ہیں جو چپ ہیں خود مگر بچپن یہ کہ رہا ہے کہ ہم بے قصور ہیں
کچھ نوجوان ہیں، بے خبر نشۂ شباب ظاہر میں گرچہ صاحب عقل و شعور ہیں
اٹھتا ہوا شباب یہ کہتا ہے بیدریغ مجرم کوئی نہیں ہے مگر ہم ضرور ہیں
کچھ پیر کہنہ سال ہیں دلداۂ فنا جو خاک و خون میں بھی ہمہ تن غرق نور ہیں

پوچھا جو میں نے کون ہو تم؟ آئی یہ صدا
''ہم کشتگانِ معرکۂ کانپور ہیں''

(اقتباس از: ہم کشتگان معرکۂ کانپور ہیں)

شبلی اپنی نظموں میں نہ صرف یہ کہ واقعے کی تصویر پیش کرتے ہیں بلکہ اس کی ایسی منظر کشی کرتے ہیں کہ اس واقعے کی ہو بہو تصویر آپ کے پیش نظر ہو جائے۔ کانپور واقعے کے بعد حکام نے علما حضرات کو قید کرنا شروع کر دیا اور جیل خانوں کو ان سے آباد کرایا۔ اس پر شبلی نے ''علمائے زندانی'' کے عنوان سے ایک مختصر نظم کہی:

پنہائی جارہی ہیں عالمانِ دیں کو زنجیریں یہ زیور سیدِ سجاد عالی کی وارثت ہے
شہیدانِ وفا کے قطرۂ خوں کام آئیں گے عُروسِ مسجدِ زیبا کو افشاں کی ضرورت ہے
عجب کیا ہے جو نوخیزوں نے سب سے پہلے جانیں دیں کہ یہ بچے ہیں ان کو جلد سو جانے کی عادت ہے

انھوں نے پہلی عالم جنگ شروع ہونے پر کہا تھا:

اک جرمنی نے مجھ سے کہا از رہ غرور آساں نہیں ہے فتح تو دشوار بھی نہیں

برطانیہ کی فوج ہے دس لاکھ سے بھی کم　　اور اس پہ لطف یہ ہے کہ تیار بھی نہیں
میں نے کہا غلط ہے ترا دعوئے غرور　　دیوانہ تو نہیں ہے تو ہشیار بھی نہیں
ہم لوگ اہل ہند ہیں جرمن سے دس گنے　　تجھ کو تمیز اندک و بسیار بھی نہیں
سنتا رہا وہ غور سے میرا کلام اور　　پھر وہ کہا جو لائق اظہار بھی نہیں

(بلا عنوان)

شبلی کی نظموں کو پڑھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ ایک دردمند دل کے مالک تھے۔ جہاں کہیں مسلمانوں پر ظلم اور ناانصافی ہوتی وہ اس پر اپنے احساسات ضرور قلم بند کرتے تھے۔ ابھی تک سیاسی شاعری کے تعلق سے شبلی کی نظموں سے جتنی مثالیں پیش کی گئیں وہ ان کے ذہنی رویے، نظریات اور خیالات ملک وقوم کو واضح کرنے کے لیے کافی ہیں۔

حالیؔ اور شبلی ہم عصر ہیں لیکن تاریخی ترتیب کے اعتبار سے حالیؔ کا نام پہلے آنا چاہیے تھا مگر یہاں سیاسی شاعری کے اعتبار سے شبلی کو حالیؔ پر ترجیح دی گئی ہے۔ حالیؔ کا شمار علی گڈھ تحریک کے خاص الخاص لوگوں میں ہوتا ہے۔ ان کی شاعری میں مذہبی سماجی اور اصلاحی رنگ غالب ہے تاہم انجمن پنجاب کے مشاعروں سے حب الوطنی اور قومی موضوعات پر انھوں نے نظمیں کہنی شروع کردی تھیں۔ مسلمانوں کی حالتِ زار کا بیان نہایت پر درد اور موثر انداز میں کرتے ہیں۔ ان کی مقبول ترین اور سب سے مشہور نظم ''مسدس مدو جزر اسلام'' ہے، جس میں انھوں نے نہایت مربوط انداز میں ظہور اسلام اور اسلام کی وہ روشنی اور بیداری جو عرب میں پھیلی، اسلامی تہذیب و ثقافت کی عظمت، ہندوستان میں مسلمانوں کی زبوں حالی، دوسری قوموں کی کامیابیاں اور ان کے اسباب اور پھر مسلمانوں کی ترقی اور فلاح کے لیے تجاویز پیش کی ہیں۔ یہ ایک شاہ کار نظم ہے جس نے مسلمانوں میں اپنا زبردست اثر قائم کیا۔ مسدس کے علاوہ ان کی مشہور نظمیں ''مدرسۃ العلوم علی گڈھ''، ''مسلمانوں کی تعلیم''، ''علی گڈھ کالج کیا سکھاتا ہے؟''، ''تنگ خدمت'' اور فلسفۂ ترقی وغیرہ ہیں اور معاشرتی اصلاح کے سلسلے میں ''مناجات بیوہ''، ''چپ کی داد'' وغیرہ کا نام لیا جاسکتا ہے۔

حالیؔ کی شاعری کا زیادہ تر محور و مرکز علی گڈھ رہا ہے پھر بھی انھوں نے سیاسی صورت حال کو یکسر نظر انداز نہیں کیا۔ اس پر بھی وہ حقیقت پسندانہ نظر رکھتے تھے۔ دیوانِ حالیؔ کے مقدمے میں رشید حسن خاں تحریر فرماتے ہیں: ''آزادی کی قدر'' یا ''انگلستان کی آزادی اور ہندوستان کی غلامی'' جیسے

عنوانات کے تحت جو قطعات ہیں، اب سیاسی مصلحتیں اور ضرورتیں جو بھی کہیں، ایسے سب قطعے، مولانا کے سوانح نگار کے تو کچھ کام کے ہو سکتے ہیں، ان کی شعری حیثیت بہت کمزور ہے۔'' (خاں:۲۰۰۱، ص۲۰) لیکن بندہ، خان صاحب کی رائے سے متفق نہیں کیوں کہ فن کار اور فن پارے کی قدر و قیمت طے کرنے میں اگر ہم سماجی و سیاسی حالات کو جگہ دیتے ہیں تو پھر ہم اسے یکسر نظر انداز بھی نہیں کر سکتے۔

حالیؔ کی شاعری کا اصل موضوع مذہبی اور معاشرتی اصلاح تھی لیکن حساس اور گداز دل رکھنے کے باعث وہ ہندوستان کی لاچاری، بے بسی اور محکومی کو شدت سے محسوس کرتے تھے۔ ''ہنگمۂ کانپور''، ''قوم کی پاسداری''، ''کالے اور گورے کی صحت کا میڈیکل امتحان'' اور ''آزادی کی قدر'' جیسی نظمیں ان کے اسی احساس کی غمازی کرتی ہیں۔ وطن کی محبت میں کہتے ہیں:

بیٹھے بے فکر کیا ہو ہم وطنو   اٹھو اہلِ وطن کے دوست بنو
تم اگر چاہتے ہو ملک کی خیر   نہ کسی ہم وطن کو سمجھو غیر
ملک ہیں اتفاق سے آزاد   شہر ہیں اتفاق سے آباد
قوم جب اتفاق کھو بیٹھی   اپنی پونجی سے ہاتھ دھو بیٹھی

(اقتباس از: حب وطن)

حالیؔ کا انداز اور رویہ اس قدر شدید نہیں تھا جیسا کہ شبلیؔ کا تھا، مگر انگریزوں کے خلاف ان کا لہجہ کافی تلخ تھا جیسا کہ ہر کس و ناکس کو معلوم ہے کہ انگریزوں نے با تدبیر ہندوستان کی دولت لوٹ لی۔ اس لوٹ کھسوٹ کو انھوں نے یوں اجاگر کیا:

نہیں خالی ضرر سے وحشیوں کی لوٹ بھی لیکن   حذر اس لوٹ سے جو لوٹ ہے علمی و اخلاقی
نہ گل چھوڑے نہ برگ و بار چھوڑے تو نے گلشن میں   یہ گل چینی ہے یا لٹس ہے گلچیں ہے یا قزاقی

اپنے سیاسی خیالات کا اظہار حالیؔ نے طنز اور ترغیب کے انداز میں پیش کیا۔ اپنی اور ہم وطنوں کی محکومی کا انھیں بخوبی احساس تھا۔ وہ اس محکومی کو ختم کرنا چاہتے تھے۔ اس کے لیے وہ ہندو، مسلم، بودھ اور برہمو، سب کی ایکتا ضروری خیال کرتے تھے۔ انکا انداز کہیں نصیحت آمیز ہے تو کہیں مشرق و مغرب کے موازنے کی شکل اختیار کیے ہوئے ہے۔ ملاحظہ ہو:

کہتے ہیں آزاد ہو جاتا ہے جب لیتا ہے سانس   یاں غلام آ کر، کرامت ہے یہ انگلستان کی
اس کی سرحد میں غلاموں نے جو ہیں رکھا قدم   اور کٹ کر پاؤں سے ایک اک کے بیڑی گر پڑی''

قلب ماہیّت میں انگلستان ہے گر کیمیا　　کم نہیں کچھ قلب ماہیّت میں ہندستان بھی

آن کر آزاد، یاں آزاد رہ سکتا نہیں

وہ رہے ہو کر غلام، اس کی ہوا جن کو لگی

(اقتباس از: انگلستان کی آزادی اور ہندستان کی غلامی)

ایک ہندی نے کہا حاصل ہے آزادی جنھیں　　قدرداں ان سے بہت بڑھ کر ہیں آزادی کے ہم

ہم کے غیروں کے سوا محکوم رہتے آئے ہیں　　قدر آزادی کی جتنی ہم کو ہو اتنی ہے کم

تصرف الاشیاء بالاضداد ہے قولِ حکیم　　دیگا قیدی سے زیادہ کون آزادی پہ دم

سن کے ایک آزاد نے یہ لاف چپکے سے کہا　　ہے سقر موری کے کیڑے کے لیے باغِ ارم

حالیؔ ہندوستان کی لاچاری، غلامی اور محکومی پر صرف کف افسوس نہیں ملتے بلکہ سوئے ہوئے جذبۂ آزادی کو بیدار کرنے کی کوشش بھی کرتے ہیں۔ جیسا کہ مذکورہ مثالوں سے ظاہر ہے۔ انگریزوں کی سیاسی چالوں، ''من میں شیخ فرید بغل میں اینٹیں'' کی قلعی کھول کر ہندوستانیوں کو ان سے محتاط رہنے کا مشورہ دیتے ہیں، کیوں کہ ہندوستانیوں کا خون نچوڑنے کے لیے انھوں نے طرح طرح کی تدبیریں اختیار کر رکھی تھیں:

ہے ان کی دوستی پر ہم کو تو بدگمانی　　وہ ہم کو دوست سمجھیں یہ ان کی مہربانی

بے جرم کوئی آخر کب تک سنے ملامت　　ناصح سے ہم کو اپنی کہنی پڑی کہانی

عاشق کے دل کو ٹھنڈک جو تیری آگ میں ہے　　دیتا نہیں وہ لذت پیاسے کو سرد پانی

دردا اور درد کی ہے سب کے دوا ایک ہی شخص　　یہاں ہے جلاد و مسیحا بخدا ایک ہی شخص

قافلے گذریں وہاں کیونکر سلامت واعظ　　ہو جہاں راہزن اور راہنما ایک ہی شخص

یہ اشعار غزل کے ہیں اس لیے ان پر غزل کے لہجے کی چادر چڑھی ہوئی ہے مگر ان کا یہ طرز پولیٹیکل سچویشن (Political cituation) میں زیادہ صاف انداز میں سامنے آیا ہے:

یہ سچ ہے کہ جادو ہے بیاں میں ترے لیکن　　کچھ سحر بیانی کا تری ڈھنگ نیا ہے

ظاہر ہے نہ غصہ میں بیاں سے ترے رنجش　　نہ لطف میں کچھ طرز بیاں اس سے جدا ہے

ہے دل میں نہاں ایک شکایات کا طومار　　اور لب پہ جو دیکھو تو نہ شکوہ نہ گلا ہے

جو صلح کی باتیں ہیں وہ ہیں شہد سے شیریں
اور جنگ میں کچھ لطفِ سخن اس سے سوا ہے
دل کی ترے ہوتی نہیں معلوم کوئی بات
گونگا نہیں گویا نہیں کیا جانیے کیا ہے؟

(اقتباس از: پولی ٹیکل پچویشن)

حالیؔ اور شبلیؔ اردو شاعری کے وہ پیش رو شاعر ہیں، جنھوں نے سب سے پہلے انگریزوں کے خلاف اپنے جذبات کا اظہار برملا کیا۔ حالیؔ نے صرف انگریز دشمنی ہی نہیں بلکہ، ان لوگوں کو بھی اپنا ہدف بنایا جو انگریزوں کی خاطر و مدارات، ضیافتیں اور چاپلوسی میں لگے رہتے تھے۔ ''رؤسائے عہد کی فیاضی'' اس کی عمدہ مثال ہے۔ ''تدبیرِ قیامِ سلطنت'' اور ''قوم کی پاس داری'' بھی اسی قبیل کی نظمیں ہیں، جن میں انھوں نے اپنے سیاسی خیالات قلم بند کیے ہیں۔ اسکے علاوہ مختلف اشعار اور قطعات میں بھی انھوں نے اپنے دلی بخار کو لفظوں میں انڈیل دیا ہے۔ ان کا یہ بخار درج ذیل نظم میں ملاحظہ ہو:

دو ملازم، ایک کالا اور گورا دوسرا
دوسرا پیدل، مگر پہلا سوارِ راہوار
تھے سِوِل سرجن کی کوٹھی کی طرف دونوں رواں
کیوں کہ بیماری کی رخصت کے تھے دونوں خواست گار
راہ میں دونوں کے باہم ہوگئی کچھ ہشت مشت
کوکھ میں کالے کی اک مکا دیا گورے نے مار
ٹھوک کر کالے کو گورے نے تو اپنی راہ لی
چوٹ کے صدمہ سے غش کالے کو آیا چند بار
آخرش کوٹھی پہ پہنچے جاکے دون پیش و پس
ضارب اپنے پاؤں اور مضروب ڈولی میں سوار
ڈاکٹر نے آکے دونوں کی سنی جب سرگذشت
تہ کو جا پہنچا سخن کی سن کے قصہ ایک بار
دی سند گورے کو لکھ، تھی جس میں تصدیقِ مرض
اور یہ لکھا تھا کہ سائل ہے بہت زار و نزار
یعنی اک کالا نہ جس گورے کے مکے سے مرے
کرنہیں سکتا حکومت ہند پر وہ زینہار
اور کہا کالے سے ''تم کو مل نہیں سکتی سند
کیوں کہ تم معلوم ہوتے ہیں بظاہر جاندار''

یہاں یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ سرسید احمد خان کے خاص رفقا میں ہونے کے باوجود حالیؔ اپنا الگ نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ اپنے خیالات انھوں نے بڑی بے باکی سے باندھے اور نظموں ہی میں نہیں غزلوں میں بھی ان کا یہ طرز واضح ہے۔ انکی بعض غزلیں بالکل نظم معلوم ہوتی ہیں، جنھیں عنوان بھی دیا جاسکتا ہے۔ حالیؔ اور شبلیؔ وہ شاعر ہیں، جنھوں نے قومی مسائل اور انگریز مخالف جذبات ہندوستانیوں بالخصوص مسلمانوں میں ابھارنے میں مشعلِ راہ کا کام کیا۔ سیاسی مسائل اور جہدِ آزادی کے تعلق سے اردو کی تاریخ میں جب بھی بات کی جائے گی، ان کا ذکر کرنا مورخ کے لیے ناگزیر ہوگا۔

سیاسی شاعری کی تاریخی ترتیب میں وہ نام جس نے اپنے لب و لہجے سے اپنا ایک منفرد مقام بنایا وہ تھے اکبرالہ آبادی (سید اکبر حسین)۔ اکبر کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ انھوں نے اپنے عہد میں ہونے والی تمام تبدیلیوں اور چھوٹے بڑے واقعات کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔ وہ اپنی بات کو طنز اور ظرافت کی چادر میں لپیٹ کر پیش کرتے تھے۔ مغربی تہذیب کی چمک دمک کو وہ نقلی پالش خیال کرتے تھے۔ انگریزوں کی لوٹ اور فرقہ پرست چالوں کو اجاگر کرتے تھے۔ سرکاری ملازم ہونے کے باعث اپنی بات کو رمز یہ اور طنز و ظرافت کے پردے میں کہتے تھے۔ انھیں اپنی اس حیثیت کا اچھی طرح احساس تھا، شاید اسی لیے کہا ہے کہ:

مدخولۂ گورنمنٹ اکبر اگر نہ ہوتا
اس کو بھی آپ پاتے گاندھی کی گوپیوں میں

اردو شاعری میں اکبر کا مرتبہ طنز و مزاح کے حوالے سے سب سے بلند ہے۔ اس عہد میں اکبر نے اپنے مخصوص لب و لہجے میں سیاسی خیالات ظاہر کیے ہیں۔ وہ ایک بے لاگ نقاد کی حیثیت سے اپنے گرد و پیش کا جائزہ لے رہے تھے۔ انھیں انگریزوں کی سیاسی برتری اور ہندیوں کی محکومی کا شدید احساس تھا:

انقلاب دہر دیکھو بن گیا آقا غلام — قصر کا مالک جو تھا اب اس کا درباں ہو گیا
تمھاری پالسی کا حال کچھ کھلتا نہیں صاحب — ہماری پالسی تو صاف ہے ایماں فروشی کی
دل ہی دیتا تھا یہ، وہ دین بھی کرتے تھے طلب — یہی باعث تھا کہ اکبر سے بتوں سے نہ بنی

خوب وہ دکھلا رہے ہیں سبز باغ — ہم کو بھی کچھ گل کھلانا چاہیے
کچھ نہ ہاتھ آئے مگر عزت تو ہے — ہاتھ اس مس سے ملانا چاہیے

پبلک میں ذرا ہاتھ ملا لیجئے مجھ سے — صاحب مرے ایمان کی قیمت ہے تو یہ ہے

اس مس پہ کون میرے سوا ہو فریفتہ — گاہک میں ہی ہوں ہند میں لندن کے مال کا
رکھنا پڑا ہے اس بتِ کافر سے میل جول — موقع نہیں ہے بحثِ حرام و حلال کا

ہرگز نہیں ہم کو سلطنت کا افسوس — ہے ابتریٔ معاشرت کا افسوس
انگریزوں پہ ہے بہت کم الزام اس کا — ہے اپنے ہی میل معصیت کا افسوس

مٹاتے ہیں جو وہ ہم کو تو اپنا کام کرتے ہیں
مجھے حیرت تو ان پر ہے جو اس مٹنے پر مرتے ہیں

مذکورہ بالا تمام اشعار سے ایک بات صاف ہے کہ اکبر انگریزوں کی شاطرانہ چالوں، عیاریوں، مکاریوں کو اتنا قصوروار نہیں گردانتے جتنا کہ ہندوستانیوں کی چاپلوسیوں، خوشامد پسندیوں، عہدے پانے کے لیے طرح طرح کی سیاسی چال بازیوں کو خیال کرتے ہیں۔ اپنے اس خیال میں وہ ایک حد تک حق بجانب بھی تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے شیخ و برہمن کو اپنے طنز کا بار بار نشانہ بنایا۔ کیوں کہ ہندوستانی سماج میں ان کی حیثیت ہمیشہ سے ایک رہنما اور مقدس مذہبی پیشوا کی رہی ہے۔ سماج پر ان کا بہت گہرا اثر رہا ہے مگر یہ لوگ کسی نہ کسی طرح سے انگریزوں کے ہتھکنڈوں کا شکار ہو گئے۔ اکبر نے ان پر خوب خوب چوٹیں کیں:

میخانۂ رفارم کی چکنی زمین پر — واعظ کا کا خاندان بھی آخر پھسل گیا
کیسی نماز "بال" میں ناچو جناب شیخ — تم کو خبر نہیں کہ زمانہ بدل گیا
کر گئی کام نگاہِ مِس پر فن کیسا — تج چلے دیر و حرم شیخ و برہمن کیسا؟
اصل سے ہو کے جدا نشو ونما کی امید — مجھ کو حیرت ہے کہ بوڑھوں میں یہ بچپن کیسا؟

عزت ملی ہے شرکتِ کونسل کی شیخ کو — غازہ مُلا گیا ہے رخِ فاقہ مست پر

کہاں کی پوجا نماز کیسی کہاں کی گنگا کہاں کا زمزم
ڈٹا ہے ہوٹل کے در پہ ہر اک ہمیں بھی دو ایک جام صاحب

مشرقی تو سرِ دشمن کو کچل دیتے ہیں — مغربی اس کی طبیعت کو بدل دیتے ہیں
رعایا کو مناسب ہے کہ باہم دوستی رکھیں — حماقت حاکموں سے ہے توقع گرم جوشی کی
شیخ کی بات بگڑنے سے بھی مطلق نہ بنی — بادہ خواری پہ بھی اس شوخ سے گاڑھی نہ چھنی

کفر کی رغبت بھی ہے دل میں بتوں کی چاہ بھی کہتے جاتے ہیں مگر منھ سے معاذ اللہ بھی
کوئی کہتا ہے رکھو صاحب سے میل کہ آنر کی گھر میں رہے ریل پیل

انھیں شوقِ عبادت بھی ہے اور گانے کی عادت بھی
نکلتی ہیں دعائیں ان کے منھ سے ٹھمریاں ہوکر
حقیقت میں میں بلبل ہوں مگر چارے کی خواہش میں
بنا ہوں ممبرِ کونسل یہاں مٹھو میاں ہوکر

اس طرح کے اشعار اکبر کے کلام سے بے شمار پیش کیے جاسکتے ہیں مگر یہاں اس سے زیادہ کا محل نہیں۔ ان کے تمام کلام سے اگر اس قسم کے اشعار منتخب کیے جائیں تو تعداد ہزاروں تک پہنچے گی۔ انگریزوں کے ذریعے کی جانے والی ترقی اور جدید کاری کی کوششوں کو اکبر اپنے مخصوص انداز سے دیکھتے تھے، جسے بقول صدیق الرحمن قدوائی: ''اکبر اپنے دور کی زندگی اور اس کے مسائل کو ایک کارٹونسٹ کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ ان کی نگاہ ہمیشہ مغربی اثرات کے تحت چلنے والی جدید اقدار کے مضحک پہلوؤں پر پڑتی ہے۔ اپنے تخیل کی بدولت اور زبان کے ذریعے وہ ان پہلوؤں کو اور زیادہ مضحک بنا دیتے ہیں۔ جس طرح ایک کارٹونسٹ اپنے اسکیچ میں بعض خطوط کو گھٹا بڑھا کر ان پہلوؤں کو نمایاں کر دیتا ہے جن پر طنز کرنا مقصود ہو۔'' (قدوائی: ۱۹۷۳، ص ۶) اکبر کا یہ ایک مخصوص انداز ہے کہ وہ ہمیں ہماری ہی ایسی شبیہہ بنا کر دکھلاتے ہیں کہ ہم بے اختیار مسکرا دیتے ہیں۔

غزلوں کے علاوہ اکبر نے نظموں میں بھی اپنے ان خیالات کا اظہار کیا ہے۔ یہ بات طے ہے کہ انگریزوں نے اپنی سیاسی حکمت عملی کے ذریعے ہندوستانیوں کی سیاسی قوت کو ایک حد تک ''پھوٹ ڈالو اور راج کرو'' کی پالیسی کے تحت منتشر کر دیا تھا، پھر بھی ملک کے لوگوں میں آزادی کی تڑپ، غلامی سے نفرت اور احتجاج کا جذبہ سرد نہیں ہوا۔ شعرائے اپنے ہم وطنوں کے دلوں کو گرمانے، ان کے جذبے کو تقویت عطا کرنے کا کام اپنی شاعری سے لیا۔ اکبر اس کام میں پیش پیش تھے۔ اس سلسلے میں ان کی نظم ''برٹش راج'' اور ''انقلابِ زمانہ'' خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں:

بہت ہی عمدہ ہے اے ہم نشیں برٹش راج
کہ ہر طرح کے ضوابط بھی ہیں اصول بھی ہے

جو چاہے کھول لے دروازۂ عدالت کو — کہ تیل پیچ میں ہے ڈھیلی اس کی چول بھی ہے
نگاہ کرتے ہیں حاکم بہت تعمق سے — تمھاری عرض میں گو کچھ زیادہ طول بھی ہے
جگہ بھی ملتی ہے کونسل میں آنریبل کی — جو التماس ہو عمدہ تو وہ قبول بھی ہے
چمک دمک کی وہ چیزیں ہیں ہر طرف پھیلی — کہ محو دید ہے خاطر اگر ملول بھی ہے
شگفتہ پارک ہیں ہر سمت رہروؤں کے لیے — نظر نواز ہے پتی حسین پھول بھی ہے

جب اتنی نعمتیں موجود ہیں یہاں اکبر
تو ہرج کیا ہے جو ساتھ اس کے ڈیم فول بھی ہے

(اقتباس از: برٹش راج)

یہ ایک طنزیہ نظم ہے جس کی کاٹ دریا کی لہروں کی طرح اندر ہی اندر اپنا کام کر رہی ہے۔ ''انقلابِ زمانہ'' کا لہجہ بھی اسی سے ملتا جلتا ہے۔ اس نظم کے بھی چند شعر ملاحظہ ہوں:

جب یاس ہوئی تو آہوں نے سینے سے نکلنا چھوڑ دیا
اب خشک مزاج آنکھیں بھی ہوئیں دل نے بھی مچلنا چھوڑ دیا
ناوک فگنی سے ظالم کی جنگل میں ہے اک سناٹا سا
مرغانِ خوش الحال ہوگئے چپ آہو نے اچھلنا چھوڑ دیا
ہر کام یہ چند آنکھیں نگراں ہر موڑ پہ اک لیسنس طلب
اس پارک میں آخر اے اکبر میں نے تو ٹہلنا چھوڑ دیا

اسی عہد میں پہلی ترکِ موالات کی تحریک چلائی گئی جس کے روحِ رواں ''گاندھی'' تھے۔ اس پر انھوں نے کہا:

انقلاب آیا، نئی دنیا، نیا ہنگامہ ہے
شاہ نامہ ہو چکا، اب دورِ گاندھی نامہ ہے

ہو تیزیِ 'انوز' کی جو ہوس، ہنگامہ کرو تو یوں سے بھنو
گاندھی کی جو حکمت خوش آئے، چپ چاپ گزی کے تھان بنو

یہی گاندھی سے کہہ کر ہم بھاگے — ''قدم جمتے نہیں صاحب کے آگے''
وہ بھاگے حضرتِ گاندھی سے کہہ کے — ''مگر سے بیر کیوں، دریا میں رہ کے؟''

اس سوچ میں ہمارے ناصح ٹہل رہے ہیں
گاندھی تو وجد میں ہیں، یہ کیوں اچھل رہے ہیں
اگرچہ شیخ و برہمن ان کے خلاف اس وقت ابل رہے ہیں
نگاہِ تحقیق سے جو دیکھو انھیں کے سانچے میں ڈھل رہے ہیں

سن لو یہ بھید، ملک جو گاندھی کے ساتھ ہے
تم کیا ہو؟ صرف پیٹ ہو، وہ کیا ہے؟ ہاتھ ہے
یہی مرضی خدا کی تھی ہم ان کے چارج میں آئے
سرِ تسلیم خم ہے جو مزاجِ جارج میں آئے

فقط ضد ہے جو کہتی ہے کہ" جب اپنی زباں کھولو
ہمارے پیشوائے ملک، گاندھی جی کی جے بولو"

اکبر انگریزوں کے ذریعے کیے جانے والے ہر اقدام کے مخالف تھے۔ انھیں ہر کام میں کچھ نہ کچھ نقص یا سیاسی شعبدہ بازی کی بو آتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ریل، انجن اور بھاپ کو بھی انھوں نے اپنے طنز کا نشانہ بنایا۔ مغربی تہذیب کے اثرات اور اس کے بعض فوائد سے ہم آج فائدہ اٹھا رہے ہیں لیکن وہ اسے ہندوستانی تہذیب کے لیے مضر تصور کرتے تھے۔ یہی سبب ہے کہ ان کی شاعری میں ہر شئے کی مخالفت نظر آتی ہے۔ ''گاندھی کی گوپیوں میں'' شامل ہونے کے خواہاں ضرور تھے لیکن گاندھی جی کے عدم تشدد کی پالیسی کو اپنے طنز کا نشانہ بنانے سے نہیں چوکے۔ حالاں کہ دل سے ان کے سچے قدردان بھی تھے۔

اب تک اس باب میں شبلی، حالی اور اکبر کی سیاسی شاعری کا جائزہ پیش کیا گیا۔ جس میں ایک بات بالکل صاف نظر آتی ہے کہ شعرا اپنے حفظ مراتب، اپنے اپنے سیاسی خیالات کا اظہار کر رہے تھے۔ اس میں انکا لہجہ بھلے ہی جداگانہ ہو لیکن برطانوی سرکار کی لوٹ سے آگاہی کی خبر اور عوام میں سیاسی بیداری پیدا کرنے کی کوششیں شعرا نے بے خوف ہو کر کیں۔ خواہ اس کی پاداش میں انھیں قید کی صعوبتوں سے ہی کیوں نہ گذرنا پڑا ہو۔

چکبست کی شاعری اپنے زمانے کی اہم سیاسی و سماجی تحریکوں، حالات و واقعات کی مظہر ہے۔ ان کی شاعری کا زندگی سے ایک نہ ٹوٹنے والا رشتہ ہے۔ ہندوستان کی سیاسی تحریکات اور ان کی شاعری ایک حد تک کندھے سے کندھا ملا کر چلتی نظر آتی ہیں۔ ان کی شاعری پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے کلیات کے حرفِ اول میں کالی داس گپتا رضا فرماتے ہیں: ''اگر چکبست نہ ہوتے تو اردو شاعری بیسوی صدی کے آغاز کی سیاسی بیداری کے تذکرے سے محروم رہ جاتی۔'' (رضا: ۱۹۸۱، ص ۱۸)

مجھے اس بات سے اتفاق نہیں کیوں کہ اس عہد میں حالؔی، شبلؔی کے علاوہ منؔیر شکوہ آبادی، اکبؔر، اقبؔال، اسماعیؔل میرٹھی اور درگا سہائے سرؔور جہان آبادی وغیرہ کی تخلیقات بھی اس عہد کی سیاسی وسماجی تحریکات کا احاطہ کرتی ہیں۔ چکبسؔت کی نظموں سے ایسا لگتا ہے کہ وہ زیادہ تر تاریخی واقعات سے متاثر ہوکر کہی گئی ہیں۔ ''مرقعِ عبرت'' ۱۸۹۸ء کی ایک طویل نظم ہے، جس میں اس وقت کے سماج کا نقشہ کھینچا گیا ہے۔ جوانوں اور بوڑھوں کے طرزِ زندگی پر افسوس ظاہر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

موجود ہے جن بازوؤں میں زورِ جوانی طوفاں سے انہیں کشتیِ قومی ہے بچانی
پر ہے مے غفلت سے سروں میں یہ گرانی آرام پسندی میں یہ رکھتے نہیں ثانی
پہلو میں کسی کے دلِ دیوانہ نہیں ہے
ہیں مرد، مگر ہمتِ مردانہ نہیں ہے

یہ نظم اول تا آخر جذبہ وتاثیر میں ڈوبی ہوئی ہے۔ طرح طرح کی کوتاہیوں اور بے اعتنائیوں کا ذکر کر کے نوجوانوں کی حمیت کو زندہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں:

مفلس ہیں مگر خبط امیروں سے سوا ہیں اچھے یہ اسیرِ قفسِ حرص و ہوا ہیں
ناموس کے طالب ہیں نہ پابندِ حیا ہیں سیرت سے غرض کچھ نہیں صورت پہ فدا ہیں
پروا نہیں مانگے کا اگر جامۂ تن ہو
سودا ہے تو یہ ہے کہ نہ دامن پہ شکن ہو

خودشانِ ریاست میں ہوئے جاتے ہیں برباد گو حجرۂ کلفت میں کڑھے مادرِ ناشاد
دیکھے نہ سنے خلق میں اس طرح کے آزاد کیا باعث عبرت ہو انھیں قوم کی فریاد
جو شرم سے میلے نہ ہوں تیور ہیں یہ ان کے
''دل رکھتے ہیں فولاد کا جوہر ہیں یہ ان کے''

(اقتباس از: مرقعِ عبرت: نوجوانوں کی حالت)

چکبسؔت کی یہ ایک طویل نظم ہے، ساتھ ہی اس قدر اثر میں ڈوبی ہوئی ہے کہ قاری متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اس نظم کے ذیلی عنوانات بھی انھوں نے طئے کیے ہیں، جیسے: نوجوانوں کی حالت، دولت، آزادی واصلاح، مذہب، پیرانِ نکوکار اور تنبیہہ۔ ان کی نظمیں رواں، پراثر، اور جذبے میں ڈوبی ہوتی ہیں۔ یہاں چوں کہ سیاسی شاعری ہی سے بحث درکار ہے، اس لیے یہاں صرف

اسی طرح کی نظموں کے حوالے سے گفتگو کی جا رہی ہے۔ ان کی سیاسی نظموں میں جلسۂ کانفرنس، (۱۹۰۳) لارڈ کرزن سے جھپٹ (۱۹۰۴)، فریادِ قوم (۱۹۱۴)، آوازۂ قوم (۱۹۱۶)، ہم ہوں گے عیش ہوگا اور ہوم رول ہوگا (۱۹۱۶) اور وطن کا راگ (۱۹۱۷) کا ذکر خصوصی طور سے کیا جا سکتا ہے۔ ان کے علاوہ کچھ شخصی نظمیں بھی ہیں، جن میں اکثر اس عہد کے آزادی کے متوالوں کو خراج عقیدت پیش کرنے کے ساتھ ساتھ ان کے کارنامے بھی گنائے گئے ہیں۔ مذکورہ تمام نظموں پر علاحدہ علاحدہ اظہار خیال کرنا ممکن نہیں ہے، لہٰذا چند نظموں کے تعلق سے ہی اپنی بات کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

''جلسۂ کانفرنس'' وہ نظم ہے، جو کشمیری پنڈتوں کی سوشل کانفرنس میں پڑھی گئی تھی لیکن اس میں قومیت کا راگ اور حب قومی جگانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ''لارڈ کرزن سے جھپٹ'' میں کرزن کی اس تقریر کے جواب میں، جو انھوں نے کلکتہ یونیورسٹی کے کنووکیشن (Convocation) کے موقع پر کی تھی اور ہندوستانی تہذیب پر نکتہ چینی کی تھی، اس کے جواب میں کہی گئی ہے اور دل کا غبار پوری طرح سے نکالا گیا تھا۔ ملاحظہ ہو:

نشہ میں چور ہوں اور سوجھتی ہے دور کی اب ۔۔۔ ڈر ہے کرزن کی نہ ہو جائے کہیں مجھ سے جھپٹ
لیجیے سامنے میرے ہے شبیہِ کرزن ۔۔۔ رنگ اس طرح بدلتی ہے کہ جیسے گرگٹ
آئے ہیں آپ تو کچھ حضرتِ کرزن! سنیے ۔۔۔ آپ اگر منہ کے کڑوے ہیں تو ہوں میں بھی منہ پھٹ
آ گیا طیش مجھے، دل کا نکالوں گا بخار ۔۔۔ صاف کہتا ہوں، نہیں بات میں اپنی بنوٹ
جس سے ناشاد رعایا ہے وہ ہے دور ترا ۔۔۔ کر دیا ملک کو اس پانچ برس میں چوپٹ
بس ترا چل نہ سکا قحط و وبا سے کچھ بھی ۔۔۔ شہر ویران ہیں آباد ہوئے ہیں مرگھٹ
اب مناسب ہے یہی کیجیے پنجرا خالی ۔۔۔ ہم بھی خوش، آپ بھی خوش، دور کہیں ہو جھنجھٹ
تو ہو جانے پہ جو راضی تو قسم سر کی ترے ۔۔۔ کر کے چندہ تجھے ہم لے دیں ولایت کا ٹکٹ
اور جو تجھ کو نہیں منظور یہ احساں لینا ۔۔۔ بھیج دیں ہم تجھے بیرنگ بنا کر پیکٹ
کونسل کے جو ترے ممبر سرکاری ہیں ۔۔۔ وہ بھی کم بخت ہیں سب چور کے ساتھی گٹھ کٹ
یا الٰہی! یہ چلی بادِ مخالف کیسی ۔۔۔ آ گیا اُڑ کے جو لندن سے یہ کوڑا کرکٹ

(اقتباس از: کرزن سے جھپٹ)

نظم کا تیور شاعر کے دلی جذبات، احساسِ حمیت و تمدن کا غماز ہے کہ وہ کس قدر اپنی روایات

کو عزیز و افضل سمجھتا ہے۔ قوم کا مضحکہ کوئی انگریز اڑائے یہ کیسے ہوسکتا ہے؟ ان کا خون کھول اٹھا اور ایک بہانے سے اپنے وفورِ جذبات کا اظہار انھوں نے نہایت والہانہ انداز سے کیا۔ ''فریادِ قوم'' میں بھی ان کا یہ والہانہ پن اور تسلسل قائم ہے۔

اندھیری رات ہے کالی گھٹا ہے اور منجدھار — بھنور میں قوم کا بیڑا ہے ہندوؤ ہشیار
اگر پڑے رہے غفلت کی نیند میں سرشار — تو زیرِ موجِ فنا ہوگا آبرو کا مزار

مٹے گی قوم یہ بیڑا تمام ڈوبے گا
جہاں میں بھیشم و ارجن کا نام ڈوبے گا

جنھیں رلائے نہ اب بھی یہ قوم کی افتاد — سیاہ قلب وہ ہندو ہیں کنس کی اولاد
مگر وہ کیا ہیں کسی کی بھی گر نہ ہو امداد — اثر دکھائے گی جادو کا قوم کی فریاد

اٹھیں گے خاک کے تودے سے دستگیر اپنے
زمین ہند کی اگلے گی سور بیر اپنے

درج بالا نظم کے بندوں سے جہاں وہ ہندوؤں کی غیرت اور حمیت کو للکارتے ہیں، وہیں مسلمانوں کو بیدار کرتے ہوئے کہتے ہیں:

دکھا دو جوہرِ اسلام اے مسلمانو! — وقارِ قوم گیا قوم کے نگہبانو!
ستونِ ملک کے ہو قدرِ قومیت جانو! — جفا وطن پہ ہے، فرضِ وفا کو پہچانو!

نبی خُلق و مروت کے ورثہ دار ہو تم
عرب کی شانِ حمیت کی یادگار ہو تم

ہندوؤں اور مسلمانوں کو للکارتے ہیں، انھیں ان کے خون کی قسم دیتے ہیں، آنے والی نسلوں سے ان کی مائیں کیا کہیں گی؟ بہ قول شاعر!:

رہے گا قول یہی ان سے ان کی ماؤں کا
لہو رگوں میں تمھاری ہے بے حیاؤں کا

پوری نظم اسی جوش و خروش کے لہجے میں ڈوبی ہوئی ہے جو پڑھنے سے تعلق رکھتی ہے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ سیاسی محاذ پر ابھی ہندوستانی ہوم رول ہی کی مانگ کر رہے تھے۔ مسلم لیگ اور کانگرس کا سمجھوتہ ہو چکا تھا، ساتھ ہی انتہا پسند کانگریسی بھی ایک بار پھر کانگرس کی طرف واپس آ گئے تھے

اور ملک میں ہوم رول کی تحریک زوروں پر تھی۔ پورے ملک میں اس کی دھوم مچی ہوئی تھی۔ چکبست نے اس کی تائید میں دو نظمیں تخلیق کیں؟ جس میں ''آوازۂ قوم'' میں کل ۱۶ بند ہیں اور نظم مسدس کی ہیئت میں ہے۔ نظم کے آخری دو بند ملاحظہ ہوں:

جو دل سے قوم کے نکلی ہے وہ دعا ہے یہی — تھا جس پہ ناز مسیحا کو وہ صدا ہے یہی
دلوں کو مست جو کرتی ہے وہ ہوا ہے یہی — غریب ہند کے آزار کی دوا ہے یہی
نہ چین آئے گا بے ہوم رول پائے ہوئے
فقیر قوم کے بیٹھے ہیں لو لگائے ہوئے

یہ جوشِ پاک زمانہ دبا نہیں سکتا — رگوں میں خوں کی حرارت مٹا نہیں سکتا
یہ آگ وہ ہے جو پانی بجھا نہیں سکتا — دلوں میں آکے یہ ارمان جا نہیں سکتا
طلب فضول ہے کانٹے کی پھول کے بدلے
نہ لیں بہشت بھی ہم ہوم رول کے بدلے

(اقتباس از: آوازۂ قوم)

دوسری نظم جو لکھنؤ کے مسلم لیگ اور کانگرس کے مشترکہ اجلاس میں سنائی گئی تھی، اس کا تیور بھی دیکھتے چلیں تو بہتر ہوگا:

اہلِ وطن مبارک تم کو یہ بزمِ اعلیٰ — جس میں نئی امیدوں کا ہے نیا اُجالا
دنیا کے مذہبوں سے یہ رنگ ہے نرالا — مسجد یہی ہے اپنی اور ہے یہی شوالا
ہو ہوم رول حاصل ارمان ہے تو یہ ہے
اب دین ہے تو یہ ہے ایمان ہے تو یہ ہے

اس خاکِ دل نشیں پر بادل سا چھا رہا ہے — طوفان بیکسی کا ہم کو ستا رہا ہے
لیکن یہ دورِ حسرت دنیا سے جا رہا ہے — مایوس ہو نہ جانا وہ دن بھی آ رہا ہے
برطانیہ کا سایہ سر پر قبول ہوگا
ہم ہوں گے عیش ہوگا اور ہوم رول ہوگا

(اقتباس از: ہم ہوں گے عیش ہوگا اور ہوم رول ہوگا)

اسی طرح ''ہوم رول'' کے موضوع پر ایک اور نظم ہے، جس کا عنوان ''وطن کا راگ'' ہے۔

اس میں بھی ہوم رول کو لے کر تقریباً انھیں خیالات کو دہرایا گیا ہے جو کہ پچھلی دونوں نظموں میں ادا کیے گئے ہیں۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ اس وقت تک ہندوستانیوں کے ذہن میں آزادی کا کوئی خاکہ ہی نہیں تھا۔ ہوم رول کو لے کر اس وقت ہندوستانیوں میں جو جوش تھا، اس کو دیکھتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے، جیسے یہ اس وقت آزادی سے بڑی کوئی چیز تھی۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد انگریزوں نے وہ کیا، جس کی امید کسی ہندوستانی کو نہیں تھی۔ وہ اپنے تمام وعدوں سے مکر گئے، جس سے بھارتیوں میں یکسر مایوسی کی ایک لہر دوڑ گئی۔ اس سے بڑھ کر جلیاں والا باغ کا عظیم سانحہ بھی پیش آیا، جس سے ہندوستانیوں میں غم وغصہ اور کرب کی ایک شدید بجلی دوڑ گئی۔ جس پر اکثر شعرائے نے اپنے محسوسات قلم بند کیے۔

اب اس شاعر اور شاعری کا ذکر مقصود ہے، جو اردو کی تاریخ میں ایسے مقام پر فائز ہے کہ اس کے آس پاس اردو شاعری کی تاریخ میں کوئی شاعر نہیں۔ جس طرح غالبؔ نے اردو غزل کو اس مقام اور بلندی پر پہنچایا، جہاں سے آگے بڑھتے ہوئے اندیشہ ہے کہ اس کے پر جل اٹھیں گے۔ اسی طرح اردو نظم کو اقبالؔ نے وہ بلند آہنگی عطا کی، جس سے آگے آج تک اردو کا کوئی شاعر سفر نہ کر سکا۔

اقبالؔ کی شاعری کا آغاز حب وطن سے سرشار نظموں سے ہوا تھا۔ اس دور میں انھوں نے ''نیا شوالہ''، ''کوہِ ہمالہ''، ''ترانۂ ہندی'' جیسی نظمیں تخلیق کیں۔ یہاں ایک بات بالکل واضح ہے کہ سیاست اور شاعری اس وقت کندھے سے کندھا ملا کر ساتھ ساتھ چل رہے تھے۔ اس دور میں وطن پرستی کا غلبہ سیاست داں اور شاعر دونوں میں بالکل واضح ہے۔ اقبالؔ کی شاعری بھی اپنے عہد کے سیاسی رجحانات کے ساتھ رواں دواں نظر آتی ہے۔ ''نیا شوالہ'' کا انداز ملاحظہ ہو:

سچ کہہ دوں اے برہمن گر تو برا نہ مانے — تیرے صنم کدوں کے بت ہو گئے پرانے

اپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا — جنگ و جدل سکھایا واعظ کو بھی خدا نے

تنگ آ کے میں نے آخر دیر و حرم کو چھوڑا — واعظ کا وعظ چھوڑا چھوڑے ترے فسانے

پتھر کی مورتوں میں سمجھا ہے تو خدا ہے
خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرّہ دیوتا ہے

اس نظم میں حب وطن کی سرشاری قابل دید ہے، ساتھ ہی ہندو مسلم کی یکتائی بھی لیکن اس عہد کی نظم کا یہ انداز دیکھیے:

چھپا کر آستیں میں بجلیاں رکھی ہیں گردوں نے　　عنادل باغ کے غافل نہ بیٹھیں آشیانوں میں
وطن کی فکر کر ناداں مصیبت آنے والی ہے　　تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
ذرا دیکھ اس کو جو کچھ ہو رہا ہے، ہونے والا ہے　　دھرا کیا ہے بھلا عہد کہن کی داستانوں میں
یہ خاموشی کہاں تک؟ لذتِ فریاد پیدا کر　　زمیں پر تو ہو، اور تیری صدا ہو آسمانوں میں

نہ سمجھوگے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو!
تمھاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

(اقتباس از: تصویرِ درد)

یہ ایک طویل نظم ہے، جسے اول تا آخر پڑھ کر ہی شاعر کے حقیقی جذبات سے آگہی حاصل ہو سکتی ہے۔ پھر بھی انگریزوں کی سیاسی شعبدہ بازی کی طرف انھوں نے اپنے خاص لہجے اور دلکش پیرائے میں اشارہ کیا ہے۔ ۱۹۱۷ء میں انقلابِ فرانس کا واقعہ پیش آتا ہے اور ۱۹۱۹ء میں جلیاں والا باغ کا سانحہ، ساتھ ہی عدم تعاون تحریک اور خلافت تحریک بھی۔ ایک شاعر جو نہایت حساس ہے، بھلا اس پر ان واقعات کا اثر کیسے نہ ہوتا؟

ہر زائرِ چمن سے یہ کہتی ہے خاکِ باغ　　غافل نہ رہ جہاں میں گردوں کی چال سے
سینچا گیا ہے خونِ شہیداں سے اس کا تخم　　تو آنسوؤں کا بخل نہ کر اس نہال سے

(جلیاں والا باغ)

اقبالؔ اپنی نظموں سے قوم کے غفلت شعاروں کو بیدار کرنا چاہتے ہیں۔ وہ نوجوانوں کی غافلیت پر کفِ افسوس ملتے ہیں مگر مایوس نہیں ہوتے، انھیں جگانے اور ملک و قوم کی خدمت میں لگانے کی کوشش کرتے ہیں:

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو　　جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب
خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز　　اقبالؔ کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب
بت خانے کے دروازے پہ سوتا ہے برہمن　　تقدیر کو روتا ہے مسلماں تہِ محراب
مشرق سے ہو بیزار، نہ مغرب سے حذر کر　　فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر

شاعر کے خیال سے غلامی و محکومی ہماری بے توجہی اور غفلت پر ہے۔ اس کا مداوا صرف اور صرف ہندو مسلم کی بیداری پر ہے، لہٰذا وہ ہر شب کو سحر کرنے کی دعوت دیتا ہے۔ اقبالؔ کی سیاسی شاعری کا

ذکر پچھلے باب میں کیا جا چکا ہے۔ ابھی جس دور کا ذکر کیا جا رہا ہے، اس میں ان کی تخلیقات کا ذکر اجمالاً کر دیا گیا مگر اگلے باب میں ان کی سیاسی شاعری کا ذکر قدرے تفصیل سے کیا جائے گا۔

سیاسی شاعری کے اس دور میں منیر شکوہ آبادی، درگا سہائے سرور جہان آبادی اور اسماعیل میرٹھی کا ذکر نہیں کیا جا سکا کیوں کہ کتاب کی ضخامت مانع ہے۔ لیکن کل کا مورخ جب سیاسی تحریکات کا ذکر کرے گا یا کوئی تفصیلی کتاب لکھی جائے گی تو مذکورہ شعراٗ کا ذکر کرنا ناگزیر ہوگا۔

*****

فصل ب

(۱۹۲۰-۱۹۳۰)

اردو میں سیاسی شاعری کے ارتقا پر بحث کرتے ہوئے بندہ وہاں پہنچ چکا ہے، جہاں سیاسی محاذ پر کئی اہم واقعات مثلاً: جلیاں والا باغ کا سانحہ، عدم تعاون تحریک، خلافت تحریک اور روسی انقلاب وقوع پذیر ہو چکے ہیں۔ کانگرس اور مسلم لیگ کے اتحاد سے آزادی کی مانگ تیز ہو چکی ہے۔ پہلی عالمی جنگ کے دوران برطانیہ کے ریاستی وزیر نے بیان دیا تھا کہ "برطانیہ کی پالیسی کا مقصد ہندوستان میں رفتہ رفتہ ایک ذمہ دار حکومت قائم کرنا ہے۔" (بحوالہ دیو: ۱۹۹۵، ص ۲۱۹) اس بیان سے گاندھی جی کے ساتھ ساتھ کئی سیاسی رہنماؤں کو یہ امید بندھی تھی کہ جنگ کے بعد ہندوستان کو خود مختاری مل جائے گی۔ اسی امید پر ہندوستانیوں نے جنگ میں انگریزوں کی مدد بھی کی مگر جنگ کے خاتمے کے بعد جو نتائج سامنے آئے، وہ ہندوستانیوں کے لیے بہت مایوس کن تھے، جس کے نتیجے میں انگریز مخالف جذبات شدت اختیار کر گئے۔ ایسے میں قوم پرست تحریک سامراجیت کے خلاف عوامی تحریک میں بدل گئی۔ اسی عہد میں گاندھی جی کو شہرت حاصل ہوئی۔ عدم تشدد پر مبنی اپنے عملی فلسفہ کی وجہ سے وہ عوام کے مقبول عام رہنما بن گئے۔ ان کی رہنمائی میں کئی زبردست تحریکیں بھی چلیں۔ ہندوستانی سیاست داں[2] اس وقت سیاست کار نہیں بنے تھے۔ ۱۹۱۹ء میں مانٹیگیو چیمسفورڈ اصلاحات اور رولٹ ایکٹ پاس کیا گیا۔ مانٹیگیو اصلاحات سوراج کی مانگ سے کوسوں دور تھیں۔ ان دونوں قوانین سے عوام کی ناراضگی اور غم وغصہ میں اضافہ ہوا۔ جلیاں والہ باغ کا سانحہ رولٹ ایکٹ کی مخالفت کے سبب ہی پیش آیا۔ پہلی عالمی جنگ کے بعد ترکی کے ساتھ جو سلوک کیا گیا اس کی مخالفت کے لیے علی برادران (محمد علی اور شوکت علی) اور دیگر رہنماؤں نے مل کر خلافت تحریک شروع کی۔ کانگریسی قائدین بھی اس میں شریک ہوئے اور یہ تحریک بہت جلد قومی تحریک کا ایک حصہ بن گئی۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ گاندھی جی عدم تعاون تحریک چلا رہے تھے۔ ۱۹۲۱ میں کانگرس کے احمد آباد اجلاس میں یہ فیصلہ لیا گیا کہ جب تک پنجاب اور ترکی کے ساتھ کی گئی

ناانصافی کی تلافی نہیں ہو جاتی اور جب تک سوراج حاصل نہیں ہو جاتا عدم تعاون، خلافت اور بائیکاٹ کی تحریکیں واپس نہیں لی جائیں گی۔ اسی اجلاس میں حسرت موہانی نے سوراج کی مانگ کی وضاحت کرتے ہوئے مکمل آزادی کی مانگ کی تھی۔ یہ تجویز منظور تو نہیں کی جا سکی پھر بھی اس سے ان کے سیاسی شعور اور جوش وخروش کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ ۱۹۲۷ء میں کانگریس نے مکمل آزادی کی تجویز پاس کی اور ۱۹۲۸ء میں سائمن کمیشن ہندوستان آیا۔ یہ بھی پچھلے منشوروں کی طرح ایک کالا قانون تھا، جس کے خلاف ہندوستانیوں نے زبردست احتجاج کیا۔ ۱۹۱۹ء میں کئی مزدور لیڈر گرفتار کر لیے گئے کیوں کہ اس وقت تک مزدور قومی تحریکوں میں حصہ لینے لگے تھے اس لیے ان کی سرکوبی کے لیے سرکار نے یہ قدم اٹھایا تھا۔ ۱۹۲۸ء میں چندر شیکھر آزاد، بھگت سنگھ، سکھدیو اور دوسرے نوجوانوں نے ''ہندوستانی اشتراکی جمہوری ایسوسی ایشن'' نام کی ایک انقلابی تنظیم کی بناء ڈالی۔ دسمبر ۱۹۲۹ء کے اجلاس، منعقدہ لاہور میں کانگریس نے اپنا مقصد، مکمل آزادی طے کیا۔ اس کے حصول کے لیے گاندھی جی کی قیادت میں سول نافرمانی کی تحریک چلانے کا فیصلہ کیا گیا اور یہ بھی طے پایا کہ ۲۶ جنوری ۱۹۳۰ء کو پورے ملک میں یومِ آزادی منایا جائے گا۔ اس دن پورے ملک میں یوم آزادی منایا گیا اور کانگریس کا ترنگا جھنڈا پھہرایا گیا۔ اسی سبب سے ملک کی آزادی کے بعد ۲۶ جنوری کو یوم جمہوریہ منایا جاتا ہے۔

اس باب میں دس سال کی سیاسی شاعری کا جائزہ لینا مقصود ہے لیکن اس جائزے سے قبل سیاسی واقعات وحالات کا جاننا ضروری اس لیے سمجھا گیا کہ اس سے شعراء کے خیالات اور ان کے اظہار میں آنے والے تغیرات کا اندازہ کیا جا سکے۔

ڈاکٹر اقبال جیسے حساس، مفکر، فلسفی، دور اندیش اور قوم پرست شاعر کے لیے یہ واقعات معمولی اہمیت کے حامل نہیں تھے۔ عالمی سطح پر ہونے والے واقعات کا بھی ان پر گہرا اثر پڑا اور وہ اشتراکی خیالات کے بہت قریب آ گئے۔ جہاں چکبست نے کہا کہ:

ہیں باغباں کے بھیس میں گل چیں فرنگ کے   نکلے ہیں لوٹنے چمنِ روزگار کو

مگر علامہ اقبال نے ان تمام واقعات کا گہرا اثر قبول کیا جس کے نتیجے میں ان کی کئی شاہ کار نظمیں تخلیق ہوئیں۔ مثال کے لیے ''سرمایہ ومحنت''، ''سلطنت''، ''لینن خدا کے حضور میں''، ''الارض للّٰہ'' اور ''فرمانِ خدا فرشتوں سے'' کا نام لیا جا سکتا ہے۔ یہاں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جب تک سیاسی جدو جہد میں شدت نہیں آئی تھی اس وقت تک شعراء بھی ہندو مسلم ایکتا اور ہوم رول کی مانگ کر

رہے تھے۔ مگر جیسے جیسے سیاسی سرگرمیاں بڑھیں، اسی طرح شعراَ نے بھی اپنے عنوانات تبدیل کیے۔ مکمل آزادی کی مانگ کے بعد ہی آزادی پر نظمیں دیکھنے میں آتی ہیں۔ روسی انقلاب اور پہلی عالمی جنگ کے خاتمے کے بعد ہندوستانیوں کی ایک بھی مانگ انگریزوں نے پوری نہیں کی۔ علامہ اقبالؔ نے اس کرۂ ارض پر ہونے والے سب سے بڑے انقلاب سے گہرا اثر قبول کرتے ہوئے کہا:

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو! — کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو!
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے — کُنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ — جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی — اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

(اقتباس از: فرمانِ خدا، فرشتوں سے)

زمانے کے انداز بدلے گئے — نیا راگ ہے ساز بدلے گئے
پرانی سیاست گری خوار ہے — زمیں میر و سلطاں سے بیزار ہے
گیا دور سرمایہ داری گیا — تماشہ دکھا کر مداری گیا
خرد کو غلامی سے آزاد کر — جوانوں کو پیروں کا استاد کر

(اقتباس از: ساقی نامہ)

اقبالؔ آزادی اور غلامی کی نعمت و لعنت کو اپنے مخصوص انداز میں جوانوں کے پیش نظر کرتے ہوئے جوانوں کو عشق کا درس دیتے ہیں۔ ان کے نظریے کے اعتبار سے عقل پر عشق کو ترجیح ہے۔ کیوں کہ دنیا کے کارخانے میں جو گرمی و حرکت ہے، وہ اسی عشق کے زور سے ہے۔ جوانوں کی تن آسانی دیکھ کر فرماتے ہیں:

"دبجھی عشق کی آگ اندھیر ہے"

اسی طرح "خضرِ راہ" میں اپنے دل کی آگ کو لفظوں میں کچھ اس طرح انڈیلتے ہیں:

زندگی کا راز کیا ہے؟ سلطنت کیا چیز ہے؟ — اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروش
ہو رہا ہے ایشیا کا خرقۂ دیرینہ چاک — نوجواں اقوامِ نو دولت کے ہیں پیرایہ پوش

ان سوالات کے جواب بھی خود ہی فراہم کرتے ہوئے کہتے ہیں:

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے — خضر کا پیغام کیا، ہے یہ پیامِ کائنات

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر — شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار — انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات
اٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے — مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

(اقتباس از: سرمایہ ومحنت)

سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف جوانوں کو اکسانے، آمادۂ پیکار کرنے کے لیے اقبال نے عزمِ جواں اور پیہم رواں دواں زندگی کا درس دیا۔ اس کے لیے وہ ان کو انقلاب کے لیے تیار کرنا چاہتے ہیں:

چشمِ فرانسیسی بھی دیکھ چکی انقلاب — جس سے دگر گوں ہوا مغربیوں کا جہاں

پردہ اٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے — لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب
جس میں نہ ہو انقلاب، موت ہے وہ زندگی — روحِ اُمم کی حیات کشمکشِ انقلاب

(اقتباس از: مسجد قرطبہ)

اتنا ہی نہیں وہ یہ چاہتے ہیں کہ انگریزوں اور ان کی شعبدہ بازیوں کو بالکل روز روشن کی طرح قوم کے سامنے پیش کر دیا جائے تا کہ عوام اس حکومت کی حقیقت سے آگاہ ہو جائیں۔ اس کے لیے انھوں نے طرح طرح سے اپنے خیالات کو پیش کرنے کی کوشش کی:

ظاہر میں تجارت ہے، حقیقت میں جُوا ہے — سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت! — پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات
بے کاری و عریانی و مے خواری و افلاس — کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات؟
چہروں پہ جو سرخی نظر آتی ہے سرِ شام — یا غازہ ہے یا ساغر و مینا کی کرامات
تو قادر و عادل ہے، مگر تیرے جہاں میں — ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ؟ — دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات!

(اقتباس از: لینن: خدا کے حضور میں)

یہ ایک انسانی جبلت ہے کہ جب انسان اپنے حال سے مطمئن نہیں ہوتا ہے تو وہ اپنے معبود سے شکایات کرتا ہے۔ جیسا کہ مذکورہ اشعار سے واضح ہے کہ شاعر آخر میں اپنے رب سے رجوع کر رہا ہے کہ تو قادر بھی ہے اور عادل بھی ہے مگر تیرے کارخانے میں بندۂ مزدور کے حالات ناگفتہ بہ ہیں۔

اس طرح اقبالؔ نے عالمی اور ملکی تمام حالات کا جائزہ بڑے غائر طریقے سے لیا اور اپنی شاعری میں اپنے محسوسات پیش کیے۔ وہ پہلے شاعر ہیں، جن کے یہاں اشتراکیت کے واضح اثرات نظر آتے ہیں۔ اقبالؔ کی حیثیت اپنے عہد کے نابغۂ عصر کی سی ہے لہٰذا ایسا ممکن نہیں کہ ان کے خیالات و تصورات سے دوسرے شعرأ نے اثر نہ قبول کیا ہو۔

اب تک جن شعرأ کا ذکر سیاسی شاعری کے تعلق سے کیا گیا ہے، ان کے مقابلے، سیاسی شاعری کے باب میں ظفر علی خاں کا لہجہ کافی تند، بے باکانہ اور جارحیت پر مبنی ہے۔ اس وقت رونما ہونے والے ہر اہم واقعے پر انھوں نے نظم تخلیق کی، جن میں ''مظالم پنجاب''، ''شعلۂ فانوسِ ہند''[3]، ''دعوتِ عمل''، ''اعلانِ جنگ''، ''انقلاب''، ''سوراج''، ''سائمن کمیشن''[4]، ''سر میلکم ہیلی کے ملفوظات''، ''انڈیا ایکٹ''، ''نویدِ آزادیٔ ہند''، ''مارشل لا''، ''فریادِ جرس''، ''ہندوستان''، ''پٹیل کا پیغام''، ''انقلابِ ہند''، ''طاقتِ ایمانی''، ''آزادی کا بگل'' اور ''تخت یا تختہ'' وغیرہ کا نام خاص طور سے قابلِ ذکر ہے۔ یہاں ان تمام نظموں کا جائزہ پیش نہیں کیا جا سکتا پھر بھی یہ کوشش کی جائے گی کہ ان کی نظموں کا احاطہ اس طرح سے کیا جائے کہ ان کا رنگ واضح ہو سکے۔ اس سلسلے میں سب سے پہلی مثال ''سوراج'' سے پیش ہے:

ہے کل کی ابھی بات کہ تھے ہند کے سرتاج دیتے تھے تمھیں آ کے سلاطینِ زمن باج
یا رنگ زمانے نے یہ بدلا ہے کہ تم کو دنیا کی ہر اک قوم سمجھتی ہے ذلیل آج
دامانِ نگہ جس کی فضا کے لیے تھا تنگ وہ باغ ہوا دیکھتے ہی دیکھتے تاراج
مٹ جاؤ مگر حق کو نہ مٹتے ہوئے دیکھو سیکھو یہ روش گر تمھیں لینا ہی ہے سوراج

(اقتباس از: سوراج)

ان کی بیشتر نظموں میں جوانوں کی حوصلہ افزائی، قوم پر مر مٹنے کا جذبہ، انگریزوں سے نفرت و حقارت کا عنوان شامل رہتا ہے۔ ''دعوتِ عمل'' کا انداز کچھ اس طرح ہے:

اگر تم کو حق سے ہے کچھ بھی لگاؤ تو باطل کے آگے نہ گردن جھکاؤ
ہو تم جس کے ذرّے وہ ہے خاکِ ہند چھپے ہیں جو اس میں وہ جوہر دکھاؤ
فلک پہ مہ و مہر پڑ جائیں ماند زمیں پر اس انداز سے جگ مگاؤ
ہمالہ بھی آ جائے گر راہ میں تو ٹھکرا کے آگے سے اس کو ہٹاؤ

کرے تم سے گنگا بھی گر بے رخی پلٹ کر الٹ دو تم اس کا بہاؤ

(اقتباس از: دعوتِ عمل)

یہ ولولہ، حوصلہ انگیزی اور کہساروں سے ٹکر لینے کا جذبہ ''سائمن کمیشن'' میں قابل دید ہے:

سائمن صاحب کے استقبال کا وقت آگیا جاگ اے لاہور اپنے فرض کو پہچان کر

ان کے رستے میں کئی آنکھیں بچھائی جا چکیں تو بھی اے خونِ جگر چھڑکاؤ کا سامان کر

چھین خود لیں گے نہ لینے دیں گے ان کو ایک دم گھر سے اے پنجابیو نکلو یہ دل میں ٹھان کر

طالب العلموں کے خونِ گرم کے کھولاؤ سے جوشِ آزادی کا برپا آتشیں طوفان کر

کٹ کے بیگانوں سے مل جانا یگانوں کو سکھا لارڈ برکن ہیڈ کو نرگس کی طرح حیران کر

ہر قدم پر ہو کمیشن کا مکمل بائیکاٹ طول وعرض ملک میں ڈنکے کی چوٹ اعلان کر

(اقتباس از: سائمن کمیشن)

یہ بے باکانہ لہجہ، جرأت مندی اور علی الاعلان انگریزوں کی مخالفت کرنا انھیں کے جگر گردے کی بات تھی۔ وہ بھی ایک ایسے دور میں جب کہ بات بات پر گرفت ہو رہی ہو، واقعی قابل داد ہے۔

گاندھی نے آج جنگ کا اعلان کر دیا باطل سے حق کو دست و گریبان کردیا

ہندوستاں میں ایک نئی روح پھونک کر آزادئ حیات کا سامان کردیا

دے کر وطن کو ترکِ موالات کا سبق ملّت کی مشکلات کو آسان کردیا

اوراقِ جبرو جورو جفا کو بکھیر کے شیرازہ سلطنت کا پریشان کردیا

ظلم و ستم کی ناؤ ڈبونے کے واسطے قطرے کو آنکھوں آنکھوں میں طوفان کردیا

(اقتباس از: اعلانِ جنگ)

یہی لب ولہجہ، ''انقلاب''، ''مارشل لا'' اور ''ہندوستان'' کا بھی ہے۔ ظفر علی خاں صرف ہندوستانیوں کو ظلم و جبر کے خلاف اٹھ کھڑے ہونے کا درس نہیں دیتے بلکہ وہ انگریزوں کی سیاسی مکاریوں، عیاریوں کا پردہ بھی فاش کرتے ہیں تا کہ وہ نفرت وحقارت کی آگ جو ان کے دل میں لگی ہوئی ہے دیگر لوگوں تک بھی اس کی آنچ پہنچے:

جنابِ حضرتِ ہیلی کو یہ غم کھائے جاتا ہے نہ کردے سرنگوں مشرق کہیں مغرب کے پرچم کو

چھڑی آزادئ ہندوستاں کی بحث کونسل میں تو ظاہر یوں کیا حضرت نے اپنے اس چھپے غم کو

ہماری بھی وہی غایت ہے جو مقصد تمھارا ہے
حکومت آج تم کو سونپ کر ہو جائیں ہم رخصت
ہمارے بعد کون اس ہاتھ کی شوخی کو روکے گا
مسلماں ہندوؤں کو ایک حملے میں مٹا دیں گے
کسی نے کاش یہ تقریر سن کر کہہ دیا ہوتا
مسلماں بھولے بھالے اور ہندو سیدھے سادے ہوں
نپٹتے آئے ہیں آپس میں اور اب بھی نپٹ لیں گے

خدا وہ دن کرے گردوں کے تارے بن کے تم چمکو
مگر اندیشہ اس میں ہے فقط اس بات کا ہم کو
جو بیکل ہے کہ لا کر ڈال دے گنگا میں زمزم کو
اڑا لے جائے گا یہ آفتاب آتے ہی شبنم کو
کہ دے سکتے نہیں ہو تم اب ان فقروں سے دم ہم کو
نہیں احمق مگر ایسے کہ سمجھیں انگبیں سم کو
اگر تم بن کے ثالث بیچ میں ان کے نہ آدھمکو

(اقتباس از: سر میلکم ہیلی کے ملفوظات)

اس نظم میں ایک بات بالکل صاف ہے کہ ہندوستان کی تمام تر بربادی، ہندو مسلم کی باہمی ناروا داری اور ناچاقی کی ساری ذمہ داریاں ظفر علی خاں نے انگریزوں کے سر مڑھ دی ہیں۔ یہ چالیں اور لگا چھپی کا جو کھیل فرنگیوں نے ہندوؤں اور مسلمانوں سے روا رکھے تھے، اسی کے بل بوتے ان کی حکومت کی بنیادیں مستحکم ہوئی تھیں، لہٰذا وہ اس سے دست بردار نہیں ہو سکتے تھے۔ ایسا قطعی نہیں ہے کہ یہ کوئی نئی بات تھی، جس کا انھوں نے پردہ فاش کیا ہو بلکہ یہ وہ فکر، خیالات و تصورات ہیں، جس کے بیج ہر ہندوستانی کے دل میں اپنی اپنی جگہ نمو پا رہے تھے۔ شاعر چوں کہ دور اندیش اور آنے والے کل کی خبر رکھتا ہے، اس لیے وہ ان کی تمام مکر اور فریب کی چالوں کا پردہ فاش کرتا ہے تا کہ اپنے ہم وطنوں کو سچائی بتاتے ہوئے اپنے فن اور قوم سے انصاف کر سکے۔

ظفر کو ہندوستان کے بہتر مستقبل کی امید تھی۔ وہ حال سے نالاں ضرور تھے لیکن آئندہ آنے والے زمانے سے مایوس نہیں تھے۔ انھیں اس بات کی پوری امید تھی کہ برطانیہ کا اقتدار بہت جلد ختم ہونے والا ہے اور ہندوستان کو آزادی ملنے والی ہے۔ اپنے ان خیالات کا اظہار انھوں نے کئی جگہ کیا ہے:

بدلی ہے زمانے کی ہوا تم بھی بدل جاؤ
محنت کے بلا خیز سمندر کے نہنگو
آزادیٔ کامل کا علم ہاتھ میں لے کر

ہاتھ آ نہیں سکتا ہے گیا وقت سنبھل جاؤ
سرمایہ کی مچھلی کو سمو چہ ہی نگل جاؤ
میداں میں بجاتے ہوئے ایماں کا بگل جاؤ

(اقتباس از: آزادی کا بگل)

اسی طرح آزادی کی امید سے اپنے خیالوں کی دنیا سجائے ہوئے اپنی ایک نظم میں یوں نظر

آتے ہیں:

نکہتِ گل کے عوض دوشِ صبا پر اب کی بار
بوئے جاں گلشن میں لائی ہے بہارِ انقلاب

پھوٹنے والی ہے آزادی کے سورج کی کرن
اٹھ رہا ہے پردۂ شب ہائے تارِ انقلاب

خیرہ ہوجانے کو ہے بینائی استبداد کی
سر پر آچمکی ہے تیغِ آبدارِ انقلاب

سربکف میداں میں آ پہنچے جوانانِ وطن
جن کی قربانی پہ ہے دار و مدارِ انقلاب

(اقتباس از: تخت یا تختہ)

جب تحریکِ ترکِ موالات اور تحریکِ خلافت کے دوران ہندو مسلم اتحاد قائم ہوا تو انھوں نے بڑی خوشی کا اظہار کیا۔ اسی زمانے میں وہ گاندھی جی سے بھی بہت متاثر ہوئے اور ان سے بڑی عقیدت کا اظہار کیا۔ اس سے زیادہ ان کی نظموں اور شاعری پر بحث اس باب میں ممکن نہیں۔ اسی دور میں حسرتؔ بھی تھے، جن کی زندگی مشقِ سخن اور چکی کی مشقت دونوں سے دوچار تھی۔

حسرتؔ موہانی کو شہنشاہ متغزلین کہا جاتا ہے۔ بیسویں صدی کے نصف اول میں جب کہ نظم کا بول بالا تھا اور غزل پر طرح طرح سے اعتراضات کیے جا رہے تھے، اس وقت حسرتؔ ہی تھے، جنھوں نے غزل کی ساکھ کو بچایا۔ حسرتؔ کا شمار ان شعرا میں ہوتا ہے، جنھوں نے عملی طور پر سیاست میں حصہ لیا اور جیل گئے۔ قید و بند کی صعوبتیں برداشت کیں مگر اس کا ذکر شاعری میں کم کیا۔ چکی کی مشقت کے باوجود وہ غمِ جاناں کی شاعری کرتے رہے لیکن غمِ زمانہ سے کبھی بے خبر نہیں رہے۔ مانٹیگیو اصلاحات کی حقیقت کو اجاگر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

کس درجہ فریب سے ہے مملو
تجویزِ رفارمِ مانٹگو

مشہور زمانہ ہیں، مسلّم!
دستور کے حسب ذیل پہلو

قانون پہ اختیار کامل
عمال پہ زور، زر پہ قابو

مقصود ہے صرف یہ کہ تا جنگ
ہم سب رہیں "صرف ایں تگاپو"

اے ہندیٔ سادہ دل خبردار!
ہرگز نہ چلے یہ تجھ پہ جادو

(اقتباس از: مانٹگو رفارم)

حسرتؔ نے زیادہ تر غزلیں ہی کہی ہیں، جو نظمیں ہیں وہ بھی غزل کی ہیئت میں ہیں لیکن ان کا تسلسل قابل دید ہے۔ غزل کے بعض اشعار میں بھی وہ انگریزوں سے اپنی خفت کا اظہار کرتے ہوئے

یوں نظر آتے ہیں:

رسمِ جفا کامیاب دیکھیے کب تک رہے ۵
حبِ وطن مستِ خواب دیکھیے کب تک رہے
پردۂ اصلاح میں کوششِ تخریب کا
خلقِ خدا پر عذاب دیکھیے کب تک رہے
نام سے قانون کے ہوتے ہیں کیا کیا ستم
جبر بزیرِ نقاب دیکھیے کب تک رہے
دولتِ ہندوستاں قبضۂ اغیار میں
بے عدد و بے حساب دیکھیے کب تک رہے
ہے تو کچھ اکھڑا ہوا بزمِ حریفاں کا رنگ
اب یہ شراب و کباب دیکھیے کب تک رہے
حسرتؔ آزاد پر جور غلامانِ وقت
از رہِ بغض و عتاب دیکھیے کب تک رہے

سرمایہ پرستی اور انگریزوں کی بازی گری سے وہ خوب واقف تھے۔ مزدوروں کی طاقت اور روسی انقلاب سے بھی اچھی طرح باخبر تھے۔ روسی انقلاب اور مزدوروں کی طاقت کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار یوں کرتے ہیں:

دستور کے اصول مسلّم ٹھہر چکے
شاہی بھی رامِ غلبۂ جمہور ہو چکی
سرمایہ دار خوف سے لرزاں ہیں کیوں نہ ہوں
معلوم سب کو قوتِ مزدور ہو چکی
اور آپ اس سے چاہتے کیا ہیں سوائے سوز
حسرتؔ یہ نارِ عشق ہے، یہ نور ہو چکی

اپنے عہد کے عالمی حالات پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

یورپ میں جیسے پھیل گئی ہے وبائے حرص
چلنے لگے نہ سارے جہاں میں ہوائے حرص
ہے چین، کوریا کے مٹانے پہ مستعد
جاپان بھی ہوا ہے مگر آشنائے حرص

اور مسلمانوں کی غیرت وحمیت کو للکارتے ہوئے فرماتے ہیں:

غضب ہے کہ پابندِ اغیار ہوکر
مسلمان رہ جائے یوں خوار ہوکر
سمجھتے ہیں سب اہلِ مغرب کی چالیں
مگر پھر بھی بیٹھے ہیں بے کار ہوکر
تقاضائے غیرت یہی ہے عزیزو
کہ ہم بھی رہیں ان سے بیزار ہوکر
ابھی ہم کو سمجھے نہیں اہلِ مغرب
بتادو انھیں گرم پیکار ہوکر
فریب و دغا کے مقابل میں تم بھی
نکل آؤ بے رحم و خوں خوار ہوکر

حسرتؔ کی زندگی کا خاصہ عرصہ جیل میں گذرا۔ اس کے باوجود وہ جب بھی باہر آتے تو رسالے نکالتے اور مضمون کی پاداش میں پھر جیل جانا پڑتا۔ انھوں نے اپنی جیل کی زندگی کے بارے میں

بہت کم اظہار خیال کیا ہے پھر بھی غزل کے بعض اشعار میں چکی کی مشقت کا ذکر آ گیا ہے:

ہے مشقِ سخن جاری چکی کی مشقت بھی　　اک طرفہ تماشہ ہے حسرت کی طبیعت بھی[6]
جو چاہو سزا دے لو تم اور بھی کھل کھیلو　　پر ہم سے قسم لے لو کی ہو جو شکایت بھی
دشوار ہے رندوں پر انکارِ کرم یکسر　　اے ساقیِ جاں پرور کچھ لطف و عنایت بھی
ہر چند ہے دل شیدا حریت کامل کا　　منظورِ دعا لیکن ہے قیدِ محبت بھی

انھوں نے اپنے مقید ہونے کو کبھی قید ہونا تسلیم نہیں کیا کیوں کہ ان کا ماننا تھا کہ جسم کی قید، کوئی قید نہیں ہوتی ہے:

باطن میں آزاد، بظاہر ہیں نظر بند　　ہے دیدۂ دل باز یہاں دیدۂ سر بند
کیا وہ اب نادم ہیں اپنے جور کی روداد سے　　لائے ہیں میرٹھ جو آخر مجھ کو فیض آباد سے

جیل کی سخت زندگی اور سزاؤں سے وہ گھبراتے بھی نہیں تھے، اپنے حصے کا ہی نہیں دوسرے عمر رسیدہ اور بزرگ ساتھی قیدیوں کا بھی دانہ پیس دیا کرتے تھے۔

اس محو تغافل کی جفا میرے لیے ہے　　صد شکر کہ اتنا تو روا میرے لیے ہے
دشمن کے مٹانے سے مٹا ہوں نہ مٹوں گا　　اور یوں تو میں ہوں اور فنا میرے لیے ہے

وہ اپنی سیاسی زندگی میں گاندھی کے مقابلے، تلک سے زیادہ متاثر اور ان کے قائل تھے:

اک تلک اے افتخارِ جذبۂ حب وطن　　حق شناس و حق پسند و حق یقین و حق سخن
تجھ سے قائم ہے بنا آزادیٔ بے باک کی　　تجھ سے روشن اہلِ اخلاص و صفا کی انجمن
سب سے پہلے تو نے کی برداشت اے فرزندانِ ہند　　خدمت ہندوستاں میں کلفتِ قیدِ محن
ذات تیری رہنمائے راہ آزادی ہوئی　　تھے گرفتارِ غلامی ورنہ یارانِ وطن

اور اپنے اسی قومی ہیرو کی وفات پر کہا:

ماتم ہو نہ کیوں بھارت میں بپا دنیا سے سدھارے آج تلک　　بلونت تلک، مہراج تلک، آزادوں کے سرتاج تلک
جب تک وہ رہے دنیا میں رہا ہم سب کے دلوں پر زور ان کا　　اب رہ کے بہشت میں نزوِ خدا روحوں پہ کریں گے راج تلک

حسرت موہانی کے بارے میں عام طور سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ غمِ زمانہ کا ان پر اثر ہی نہ ہوا اور وہ ہمیشہ غمِ جاناں ہی کی شاعری کرتے رہے۔ بندے کے خیال سے ایسا نہیں ہے۔ یہ بات اپنی

جگہ یہ سچ ہے کہ غمِ جاناں کے مقابلے انھوں نے غمِ زمانہ کا ذکر کم کیا ہے پھر بھی میں نے ان کے کلیات سے جتنے اشعار کا انتخاب کیا ہے اس سے اس بات کی تصدیق کی جاسکتی ہے کہ ان کے یہاں غمِ زمانہ کا ذکر بھی وافر مقدار میں ہے مگر یہاں ان سب کا نقل کرنا ضروری نہیں۔ لیکن یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ وہ اپنی باتوں کو غزل کے پردے میں رکھتے ہیں، اس لیے ان کا برملا اظہار نہ ہونے کے سبب یہ بات آج لگ بھگ طئے مانی جاتی ہے کہ وہ غم جاناں ہی کی شاعری کرتے رہے۔ ان پر چکّی کی مشقت نے اتنا اثر نہ کیا جتنا کہ دیگر شعرا پر اس کا اثر رہا۔

سیاسی شاعری کی تاریخ میں مولانا محمد علی جوہرؔ، ایک ایسا نام ہے جو بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ وہ شاعری سے زیادہ اپنی سیاسی زندگی میں مصروف رہے پھر بھی چوں کہ طبیعت کا میلان شاعری کی طرف تھا، اس لیے اپنی بے پناہ سیاسی اور قومی مصروفیت کے باوجود شاعری بھی کرتے رہے۔ تحریکِ خلافت کے اہم رہنماؤں میں سے ایک تھے۔ اس تحریک کے سلسلے میں کئی مرتبہ گرفتار کیے گئے، قید خانے میں اپنے جذبات کو اشعار میں ڈھالتے تھے یا شاعری ہی کو ذریعۂ اظہار بناتے تھے:

ہیں یہ انداز آزمانے کے | اور ہی ڈھنگ ہیں ستانے کے
گھر چھٹایوں کہ چھوڑنے والے | تھے نہ ہم اس کے آستانے کے
ایک اک کر کے سب کے سب تنکے | کیے برباد آشیانے کے
پوچھتے کیا ہو بود و باش کا حال | ہم ہیں باشندے جیل خانے کے

(اقتباس از: آشیاں برباد)

نہ اڑ جائیں کہیں قیدی قفس کے | ذرا پر باندھنا صیاد کس کے
ملی ہے قید آزادی کی خاطر | نہ پڑ جائیں کہیں دونوں کے چس کے
نشانِ آشیاں کیا جس چمن میں | لگے ہوں ڈھیر ہر سو خار و خس کے

(اقتباس از: خوگرِ ستم)

جیل کی سختیوں سے جوہرؔ کے جوہر اور کھلے۔ ان کا لہجہ اور بلند، حوصلہ اور سوا ہوگیا:

نہیں پالا پڑا قاتل تجھے ہم سخت جانوں سے | ذرا ہم بھی تو دیکھیں تیری جلادی کہاں تک ہے
تجھے ہے قوتِ بازو پہ غزہ صبر پر ہم کو | لگا دے زور تو سارا تری طاقت جہاں تک ہے

یوں تو ہر شاعر نے اپنے اپنے طور سے انگریزوں کی قلعی کھولی، سرمایہ داری کی مخالفت کی لیکن

جوؔہر میں جوش اور ولولے کی لئے کافی تیز اور اپنی منفرد شان رکھتی ہے:

خاک جینا ہے اگر موت سے ڈرنا ہے یہی ہوسِ زیست ہو اس درجہ تو مرنا ہے یہی
اور کس وضع کی جویاں ہیں عروسانِ بہشت ہیں کفن سرخ، شہیدوں کا سنورنا ہے یہی
نقدِ جاں نذر کرو سوچتے کیا ہو جوؔہر کام کرنے کا یہی ہے، تمہیں کرنا ہے یہی

(اقتباس از: کام کرنا ہے یہی)

اسی طرح ایک اور نظم ہے، جس کا عنوان ''ردِ سحر'' ہے، جس میں اپنی مادرِ وطن کی محبت میں سرشار ہو کے فرماتے ہیں:

چاک کر سینے کو پہلو چیر ڈال یوں ہی کچھ حالِ دلِ مضطر کھلے
لو وہ آ پہنچا جنوں کا قافلہ پاؤں زخمی، خاک منہ پر، سر کھلے
یہ نظر بندی تو نکلی ردِ سحر دیدہ ہائے ہوش اب جاکر کھلے

(اقتباس از: ردِ سحر)

ہوں لائقِ تعزیر یہ الزام ہے جھوٹا مجرم تو ہوں بے شک پر خطا اور ہی کچھ ہے
سرکش نہیں، باغی نہیں، غدار نہیں ہم پر ہم پہ تقاضائے وفا اور ہی کچھ ہے

(اقتباس از: اور ہی کچھ ہے)

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ جوؔہر جس قدر سرگرم سیاسی کارکن تھے۔ اسی طرح کی گرمی ان کے کلام میں بھی ہے۔ ان کا لہجہ انگریزوں کے خلاف زہر میں ڈوبا ہوا ہوتا تھا۔ یہ گرمی، یہ جوش، یہ ولولہ سیاسی تحریکوں کے ساتھ پروان چڑھتا گیا اور ایک ایسے شاعر کی آمد ہوئی، جسے بہ یک وقت شاعرِ فطرت، شاعرِ شباب اور شاعرِ انقلاب کا لقب دیا گیا۔

جدوجہد آزادی کی سیاست اور اس دور کو دیکھتے ہوئے یہاں جوؔش کا ذکر کرنا چاہیے لیکن جوؔش کی شاعری اور اس کی وسعت کو دیکھتے ہوئے، ان کا ذکر اگلے باب میں کیا جائے گا کیوں کہ ان کی شاعری اس پورے دور کو محیط ہے۔

فصل ج

(۱۹۳۰-۱۹۳۹)

سیاسی شاعری پر بحث کرنے سے قبل، سیاسی محاذ پر رونما ہونے والے واقعات کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے کیوں کہ سیاسی تحریکات، سیاسی شاعری میں ایک ناگزیر عمل کی طرح کارفرما ہوتی ہے۔ ۱۹۲۹ء میں کانگریس کا اجلاس لاہور میں منعقد ہوا، جس میں کانگریس نے مکمل آزادی کے حصول کو اپنا نصب العین بنایا اور اسے حاصل کرنے کے لیے گاندھی جی کی قیادت میں سول نافرمانی کی تحریک چلانے کی حکمت عملی تیار کی۔ ساتھ ہی یہ بھی طے پایا کہ ۲۶ جنوری ۱۹۳۰ء کو پورے ملک میں یوم آزادی منایا جائے۔ لہٰذا ویسا ہی ہوا، پورے ملک میں یومِ آزادی کا جشن منایا گیا اور کانگریس کا ترنگا جھنڈا بھی لہرایا گیا۔ اس موقع پر لوگوں نے حلف بھی لیا تھا جس کے الفاظ یہ تھے: ''ہندوستان میں برطانوی حکومت نے ہندوستانی عوام کو نہ صرف آزادی سے محروم کیا ہے بلکہ اس کی بنیاد ہی عوام کی لوٹ کھسوٹ ہے اور اس نے ہندوستان کو اقتصادی، سیاسی، تہذیبی اور روحانی طور پر برباد کیا ہے اس لیے اب ہم اس میں یقین رکھتے ہیں کہ ہندوستان کو برطانیہ سے تعلقات قطع کر کے مکمل آزادی حاصل کرنا چاہیے...'' (دیو: ۱۹۹۵، ص ۲۳۰)

اس حلف سے عوامی بیداری، سیاسی رہنماؤں کے میلانات اور مکمل آزادی کی مانگ میں شدت کا پیدا ہونا بھی کچھ ظاہر ہے۔ ہماری قومی تاریخ میں اسی وجہ سے اس دن کی بڑی اہمیت ہے اسی لیے آزادی کے بعد ۱۹۵۰ میں جشن جمہوریہ منانے کے لیے اس دن کا انتخاب کیا گیا۔

سول نافرمانی کی تحریک جیسے شروع ہوئی، گاندھی اور نہرو جیسے اہم رہنماؤں کو گرفتار کر لیا گیا۔ مئی ۱۹۳۰ء میں تین ڈرامائی واقعات پیش آئے، جو انگریزوں کے لیے کافی تشویشناک ثابت ہوئے ہوں گے۔ (۱) پیشاور میں ہندوستانی سپاہیوں نے مظاہرین پر گولی چلانے سے انکار کر دیا۔ (۲) شولاپور

میں عوامی بغاوت کو کچلنے کے لیے مارشل لا لگانا پڑا، اور (۳) چٹگاؤں میں انقلابیوں نے سرکاری اسلحہ خانہ پر قبضہ کرلیا۔ ۱۹۳۱ء کی شروعات تک تقریباً نوے ہزار لوگ جیلوں میں بھرے جا چکے تھے۔ ۱۹۳۱ء میں گاندھی جی اور کچھ دیگر قائدین کو رہائی دے دی گئی۔ اسی سال مارچ میں گاندھی اِروِن (Irwin) سمجھوتہ ہوا، جس کی رو سے تحریکِ سول نافرمانی واپس لے لی گئی۔ سرکار نے تشدد کے جرم میں گرفتار لوگوں کے علاوہ بھی سیاسی قیدیوں کو رہا کرنے کا وعدہ کیا۔ اسی سال دوسری گول میز کانفرنس بھی ہوئی اور کانگریس کا اجلاس کراچی میں ہوا جس میں گاندھی اروِن سمجھوتے کو منظوری فراہم کرنے کے ساتھ ساتھ دیگر بنیادی حقوق اور اقتصادی پالیسی سے متعلق ریزولیوشن (Resolution) پاس کیے گئے۔ اسی اجلاس میں آزادی کے بعد ہندوستانی سماج کی تعمیرِ نو کے منصوبے کا خاکہ بھی پیش کیا گیا۔ گول میز کانفرنس سے لوٹنے کے بعد گاندھی جی سے وائسرائے لارڈ ولنگڈن (Willingdon) نے ملنے سے انکار کردیا۔ اس کے جواب میں سِوِل نافرمانی تحریک پھر شروع کردی گئی، جو مئی ۱۹۳۴ء تک چلتی رہی۔ اس تحریک میں سبھی علاقوں کے لاکھوں بوڑھے، جوان، مرد اور عورتیں شامل تھیں۔

آزادی کے جذبے اور ملک کی معاشی حالت نے استحصال کے شکار طبقے کو چونکایا۔ غلامی سے چھٹکارا پانے کے لیے مزدور پہلے سے ہی جگہ جگہ مورچے بنا رہے تھے مگر ۱۹۲۸ء میں مزدوروں کی تحریک باقاعدہ شروع ہوگئی۔ ملک کے حالات اور بین الاقوامی حالات و واقعات نے اشتراکیت اور کمیونزم کے تصور کو استحکام بخشا۔ اب ہندوستان میں انقلاب کے راستے کو موزوں خیال کیا جانے لگا۔ ۱۹۳۰ء کے بعد سے یورپ میں فسطائیت کا زور بڑھ رہا تھا اور ایسا محسوس ہو رہا تھا کہ اٹلی اور جرمنی ترقی پسندی کے شیشے کو چکنا چور کردیں گے۔ اس سے پوری دنیا میں آزادی، امن اور ترقی کے خواہاں لوگوں نے فسطائیت کے خلاف ایک جُٹ ہوکر آواز بلند کی۔ ۱۹۳۱ء میں جب جاپان نے چین پر حملہ کیا تو ہندوستانیوں نے چین کی حمایت کی۔ اس کی وجہ روسی انقلاب کا ہمارے رہنماؤں پر پڑنے والا اثر تھا۔ بہت سے رہنماؤں نے اشتراکی خیالات اپنانے پر زور دیا۔ جس میں جواہر لال نہرو سب سے اہم تھے۔ ۱۹۳۴ء میں انھیں کی کوششوں سے کانگریس اشتراکی پارٹی قائم کی گئی۔ اس سے پہلے ۱۹۲۵ء میں ہندوستانی کمیونسٹ پارٹی کا قیام عمل میں آچکا تھا۔

۱۹۳۶ء میں ایک خصوصی اجلاس میں کانگریس نے ۱۹۳۵ کے حکومتِ ہند کے ایکٹ کو

نامنظور کر دیا اور کہا کہ جو قانون ہندوستان پر جبراً نافذ کیا گیا وہ عوام کی مرضی کے خلاف ہے۔ کانگریس نے قانون ساز اسمبلی کا مطالبہ پھر سے کیا۔ ۱۹۳۶ء ہی میں ترقی پسند تحریک کا قیام عمل میں آیا۔ یہ تحریک فاشزم کے خلاف ثقافت کے تحفظ کے لیے قائم کی گئی تھی۔ اس تحریک نے ادب اور زندگی کو قریب لانے کا کام کیا۔ اردو ادب کے بیشتر شعرا اس تحریک میں شامل ہوئے، جو اشتراکیت اور مارکسیت سے بھی متاثر تھے۔ شعرا کی پوری ایک پود قومی تحریک اور مزدوروں کی حمایت میں اٹھ کھڑی ہوئی۔ مذکورہ قومی تحریک اور بین الاقوامی تحریکات کا اثر بھی اردو شعرا پر پڑا۔

اس باب میں اب تک جن سیاسی تحریکوں، قومی اور بین قومی حالات کا ذکر کیا گیا ان سے ہمارے شعرا بھی متاثر رہے۔ اردو کے بیشتر شعرا نے اس عہد میں انسان دوستی، مزدوروں کی حمایت اور قومی تحریکات میں عملی حصہ بھی لیا اور اپنے سیاسی خیالات کا والہانہ پن کے ساتھ اظہار بھی کیا۔ اس باب میں سب سے پہلے شاعر انقلاب کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ ابتدا میں انھیں شاعرِ فطرت کہا جاتا تھا مگر جب ان کی شاعری میں سیاسی مسائل جگہ پانے لگے تو انھیں شاعرِ شباب اور شاعرِ انقلاب کہا جانے لگا۔

جوشؔ ملیح آبادی اردو نظم کی تاریخ میں اقبالؔ کے بعد سب سے بڑے شاعر ہیں۔ ہندوستان کی سیاسی جدوجہد کا شاید ہی ایسا کوئی واقعہ ہو جس پر انھوں نے نظم نہ کہی ہو۔ وہ حب وطن، آزادی، جمہوریت اور امن کے زبردست حامی تھے۔ ان کی فطرت میں بلا کی اٹھان تھی اور قدرت نے انھیں باغیانہ تیور بھی عطا کیا تھا اور ساتھ ہی لفظوں کا ایسا بازی گر بنایا تھا جس کی کیفیت انیسؔ کے اس شعر کی طرح تھی کہ:

دست بستہ ہیں مضامین کے ہم حاضر ہیں
قافیے پیر پکڑتے ہیں کہ باندھو ہم کو

جوشؔ اپنے وقت کی زبردست آواز تھے۔ سول نافرمانی تحریک اور تحریکِ خلافت کے بعد سے ہندوستان جس طرح کے قومی جوش و خروش سے گذر رہا تھا جوشؔ کی آواز اس کی نقیب بن گئی تھی۔ ان سے قبل اردو کے کئی شعرا نے آزادی کے ترانے چھیڑے لیکن ان کا لہجہ، ان کا لہجہ تھا۔ ان کے اس انداز کا ذکر کرتے ہوئے گوپی چند نارنگ لکھتے ہیں: ''ان کی باغیانہ تڑپ اور گھن گرج سب سے الگ تھی۔ شاعرِ انقلاب کہلانے کا اعزاز کسی کو ملا تو صرف جوشؔ کو۔'' (بحوالہ نقوی: ۱۹۸۲، ص ۹)

ان کی سیاسی شاعری کے بوتے پر اگر انھیں شاعرِ انقلاب کہا گیا تو اس میں کسی طرح کا کوئی

مضائقہ نہیں کیوں کہ جس طرح کا لب ولہجہ، حوصلہ مندی، بلند آہنگی، ولولہ اور جوش وخروش ان کی شاعری میں دیکھنے کو ملتا ہے، کم شعرا کے حصے میں آیا ہے۔ ان کا باغیانہ تیور، سیاسی سرکشی وسرمستی، مجاہدانہ ڈھنگ اور انگریزوں کے خلاف نوجوانوں کے سینوں میں بغاوت کی آگ بھڑکانے میں انھیں قدرت حاصل ہے۔ ترقی پسند تحریک سے پہلے ہی جوش کی شاعری میں عوامی اور سماجی پہلو کو خاص اہمیت حاصل تھی جسے ترقی پسند تحریک نے مزید جلا بخشی۔

جوش کی تمام سیاسی شاعری کا احاطہ اگر کیا جائے گا تو ایک دفتر تیار ہو جائے گا۔ ان کے مجموعے ''شعلہ وشبنم'' سے سیاسی شاعری کے ضمن میں ۱۵ نظموں کا انتخاب کیا گیا ہے، دوسرے مجموعوں کی بات دیگر ہے۔ یہاں ان سب کا احاطہ کرنا ممکن نہیں لہٰذا چند نظموں کے تعلق سے بات کرنے کی کوشش کی جارہی ہے۔ پر مشکل یہ ہے کہ نظمیں بہت ہیں، ان میں سے چند کا انتخاب اس طرح سے کرنا کہ جوان تمام نظموں کی نمائندگی کرسکیں، جو انتخاب سے محروم رہ گئیں، نہایت باریک بینی کا کام ہے اور جو مجھ جیسے کم عیار کے بس کی بات نہیں پھر بھی بساط بھر گفتگو کی جارہی ہے۔

انگریزوں کے خلاف ان کے جذبات میں بلا کا طوفان تھا۔ ان کی نظموں کو پڑھتے ہوئے محسوس ہوتا ہے جیسے وہ لفظوں میں انگارے پرو رہے ہوں اور خیالات کا دریا ٹھاٹھیں مارتا چلا جارہا ہو:

کیا ہند کا زنداں کانپ رہا ہے گونج رہی ہیں تکبیریں
اکتائے ہیں شاید کچھ قیدی اور توڑ رہے ہیں زنجیریں

بھوکوں کی نظر میں بجلی ہے توپوں کے دہانے ٹھنڈے ہیں
تقدیر کے لب کو جنبش ہے، دم توڑ رہی ہیں تدبیریں

کیا ان کو خبر تھی، سینوں سے جو خون چرایا کرتے تھے
اک روز اسی بے رنگی سے جھلکیں گی ہزاروں تصویریں

سنبھلو کہ وہ زنداں گونج اٹھا، جھپٹو کہ وہ قیدی چھوٹ گئے
اٹھو کہ وہ بیٹھیں دیواریں، دوڑو کہ وہ ٹوٹی زنجیریں

(اقتباس از: شکست زنداں کا خواب)

''نعرۂ شباب'' کا تیور دیکھیے:

دیکھ کر میرے جنوں کو ناز فرماتے ہوئے
موت شرماتی ہے میرے سامنے آتے ہوئے

چہرۂ امروز ہے میرے لیے ماہِ تمام
خوفِ فردا ہے مری رنگیں شریعت میں حرام

تیرے جھوٹے کفر و ایماں کو مٹا ڈالوں گا میں
ہڈیاں اس کفر و ایماں کی چبا ڈالوں گا میں!

پھر اٹھوں گا ابر کے مانند بل کھاتا ہوا
گھومتا، گھرتا، گرجتا، گونجتا، گاتا ہوا

ولولوں سے برق کے مانند لہراتا ہوا　　موت کے سایے میں رہ کر، موت پر چھایا ہوا
کام ہے میرا تغیر،نام ہے میرا شباب　　میرا نعرہ ''انقلاب و انقلاب و انقلاب''
(اقتباز:نعرۂ شباب)

یہ دونوں نظمیں ترقی پسند تحریک کے قیام سے پہلے کی ہیں۔جن سے یہ واضح ہے کہ ترقی پسند تحریک سے پہلے سامراجیت مخالف جذبات کافی حد تک اردو شعراُ کے یہاں پروان چڑھ چکے تھے۔ترقی پسندوں نے جب ایک منشور کے تحت اس کام کو اپنے ہاتھ میں لیا تو اس میں مزید تیزی اور قوت آگئی۔

جوشؔ کے جذبات کا طوفان جوالامکھی کی طرح پھٹا پڑتا ہے۔جس سے ان کے سینے کی جلن اور تپش کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ان کا یہ تیور تمام نظموں میں موجود ہے۔''کسان'' ایک ایسی نظم ہے۔جس میں مزدور طبقے سے ان کا لگاؤ اور شہنشاہیت سے نفرت کے انگارے برستے ہوئے محسوس ہوتے ہیں:

طفلِ باراں، تاجدارِ خاک، امیرِ بوستاں　　ماہرِ آئینِ قدرت، ناظمِ بزمِ جہاں
ناظرِ گل، پاسبانِ رنگ و بو، گلشن پناہ　　ناز پرور لہلہاتی کھیتیوں کا بادشاہ
صبح کا فرزند، خورشید زر افشاں کا علم　　محنتِ پیہم کا ''پیماں'' سخت کوشی کی ''قسم''
خون ہے جس کی جوانی کا بہار روزگار　　جس کے اشکوں پر فراغت کے تبسم کا مدار
قلب آہن جس کے نقش پا سے ہوتا ہے رقیق　　شعلہ خوں جھونکوں کا ہم دم تیز کرنوں کا رفیق
خون جس کا بجلیوں کی انجمن میں باریاب　　جس کے سر پر جگمگاتی ہے کلاہِ آفتاب
جس کے ماتھے کے پسینے سے ہے عزو وقار　　کرتی ہے دریوزۂ تابش کلاہِ تاجدار
سرنگوں رہتی ہیں جس سے قوتیں تخریب کی　　جس کے بوتے پر لچکتی ہے کمر تہذیب کی
جس کے بازو کی صلابت پر نزاکت کا مدار　　جس کے کس بل پر اکڑتا ہے غرورِ شہریار

یہ کسان کی تعریف ہے۔شاید کسی کسان نے اپنے بارے میں کبھی اتنا نہ سوچا ہو جتنا کہ اس نظم میں بیان کیا گیا ہے۔مگر اس کسان کی حالت کیا ہے؟ جس کے سر پر ''تن آسانی کا باغ'' سنورتا ہے۔اس کی حقیقی صورت حال کا ذکر جب بیان کرتے ہیں تو قلم سے زہر آب ٹپکنے لگتا ہے:

ہل پہ دہقاں کے چمکتی ہیں شفق کی سرخیاں　　اور دہقاں سر جھکائے گھر کی جانب ہے رواں

قطع ہوتی ہی نہیں تاریکیِ حرماں سے راہ　　فاقہ کش بچوں کے دھندلے آنسوؤں پر ہے نگاہ

پھر رہا ہے خونچکاں آنکھوں کے نیچے بار بار　　گھر کی ناامید دیوی کا شباب سوگوار

سوچتا جاتا ہے کن آنکھوں سے دیکھا جائے گا　　بے رِدا بیوی کا سر، بچوں کا منہ اُترا ہوا

سیم و زر، نان و نمک، آب و غذا کچھ بھی نہیں　　گھر میں اک خاموش ماتم کے سوا کچھ بھی نہیں

جس کی محنت، جس کے کس بل سے یہ کارخانۂ حیات چلتا ہے اسی کی حالت ناگفتہ بہ ہے۔ یہ حالت دیکھ کران کی آنکھوں سے خون کے شرارے پھوٹنے لگتے ہیں۔ ایسے میں ان کے جذبات کا تلاطم شعلوں کی شکل اختیار کرلیتا ہے اور پھر وہ برس پڑتے ہیں ان قوتوں پر، جن کو اس کا ذمہ دار سمجھتے ہیں:

ایک دل، اور یہ ہجومِ سوگواری ہائے ہائے　　یہ ستم اے سنگِ دل سرمایہ داری ہائے ہائے

تیری آنکھوں میں ہیں غلطاں وہ شقاوت کے شرار　　جن کے آگے خنجرِ چنگیز کی مڑتی ہے دھار

بے کسوں کے خون میں ڈوبے ہوئے ہیں تیرے ہاتھ　　کیا چبا ڈالے گی او کمبخت ساری کائنات؟

ظلم اور اتنا! کوئی حد بھی ہے اس طوفان کی　　بوٹیاں ہیں تیرے جبڑوں میں غریب انسان کی

دیکھ کر تیرے ستم، اے حامیِ امن و اماں!　　گرگ رہ جاتے ہیں دانتوں میں دبا کر انگلیاں

ادعائے پیرویٔ دین و ایماں، اور تو　　دیکھ اپنی کہنیاں جن سے ٹپکتا ہے لہو

ہاں سنبھل جا اب کہ زہرے اہلِ دل کے آب ہیں　　کتنے طوفاں تیری کشتی کے لیے بیتاب ہیں

(اقتباز: کسان)

جوشؔ کی نظموں میں ان کے خیالات کا طوفان ہر مقام پر موجزن رہتا ہے۔ وہ سامراجیت کی لوٹ، جبر واستبداد کو خوب سمجھتے ہیں اور طرح طرح سے اپنی نظموں میں اس کا اظہار کرتے ہیں لیکن کسی مقام پر وہ مستقبل سے مایوس نہیں ہوتے۔ انھیں ہمیشہ ایک بہتر کل کی امید رہتی ہے:

اٹھو وہ صبح کا غُرفہ کھلا زنجیرِ شب ٹوٹی　　وہ دیکھو پَو پھٹی غنچے کھلے، پہلی کرن پھوٹی

اٹھو چونکو بڑھو منھ ہاتھ دھو آنکھوں کو مل ڈالو　　ہوائے انقلاب آنے کو ہے ہندوستاں والو

(اقتباز: آثارِ انقلاب)

یہ شغلِ ظلم، یہ آئینِ دلدہی تا کے　　یہ مشقِ جور یہ اندازِ دلبری کب تک

یہ چیرہ دستیِ تثلیث ناروا تا چند　　یہ فتنہ خیزیِ توحیدِ آذری کب تک

یہ شیطنت میں نمودِ پیمبری تا کے ‌‌‌‌ ‌ پیمبری میں یہ اندازِ داوری کب تک

ٹھہر کہ چرخ نئی چال چلنے والا ہے

سنبھل سنبھل کہ زمانہ بدلنے والا ہے

(اقتباز: زمانہ بدلنے والا ہے)

اس باب کے حدود کو دیکھتے ہوئے اس سے زیادہ جوش کی سیاسی نظموں پر گفتگو کرنا موزوں نہیں۔ ان کی چند سیاسی نظموں کے حوالے سے یہاں گفتگو کی گئی ہے مگر ان سے جوش کا وہ رنگِ شاعری جس کے بوتے وہ شاعرِ انقلاب کہلائے واضح کرنے کے لیے کافی ہیں۔ اگر صرف ان کی خاص نظموں کا ذکر کیا جائے تو ''زوالِ جہاں بانی'' ''بغاوت''، ''بھوکا ہندوستان''، ''خریدار تو بن''، ''وفادارانِ ازلی کا پیغام: شہنشاہِ ہندوستان کے نام''، ''نظامِ نو'' اور ''ایسٹ انڈیا کمپنی کے فرزندوں سے خطاب'' وغیرہ کا ذکر ناگزیر ہوگا۔ انھوں نے اپنے عہد کے بہت سے نئی پود کے شعرا کو شاعری کی نئی وسعتیں عطا کیں۔ اس لیے ان کا شمار عہد آفریں شخصیت کے طور پر کیا جا سکتا ہے۔

مجازؔ عمر کے اعتبار سے بہت سے شاعروں سے چھوٹے ہیں مگر کم عمری ہی سے شاعری شروع کی، ساتھ ہی بہت جلد رومان سے انقلاب کا رخ کر لیا۔ ترقی پسند تحریک کا غلبہ جوں جوں بڑھتا گیا ان کا شعور پختہ ہوتا گیا لیکن ترقی پسند تحریک سے پہلے بھی ان کا انداز اسی طرح کا باغیانہ اور سرکشانہ تھا۔ مثال کے لیے ''رات اور ریل''، ''انقلاب'' اور ''خانہ بدوش'' کا نام لیا جا سکتا ہے۔ ''رات اور ریل'' سے اقتباس ملاحظہ ہو:

ایک سرکش فوج کی صورت علم کھولے ہوئے ‌ ‌ ایک طوفانی گرج کے ساتھ دراتی ہوئی

ایک اک حرکت سے اندازِ بغاوت آشکار ‌ ‌ عظمتِ انسانیت کے زمزمے گاتی ہوئی

ہر قدم پر توپ کی سی گھن گرج کے ساتھ ساتھ ‌ ‌ گولیوں کی سنسناہٹ کی صدا آتی ہوئی

وہ ہوا میں سیکڑوں جنگی دہل بجتے ہوئے ‌ ‌ وہ بگل کی جاں فزا آواز لہراتی ہوئی

الغرض اڑتی چلی جاتی ہے بے خوف و خطر ‌ ‌ شاعرِ آتش نفس کا خون کھولاتی ہوئی

ترقی پسند تحریک سے پہلے کی ان کی دو نظمیں ''خانہ بدوش'' اور ''انقلاب'' ہیں۔ جن کے لہجے کی گرمی شاعر کے دل کی آگ ظاہر کرنے کے لیے کافی ہیں:

فرشِ گیتی سے سکوں اب مائلِ پرواز ہے — ابر کے پردوں میں سازِ جنگ کی آواز ہے
آرہے ہیں جنگ کے بادل وہ منڈلاتے ہوئے — آگ دامن میں چھپائے خون برساتے ہوئے
کوہ وصحرا میں زمیں سے خون ابلے گا ابھی — رنگ کے بدلے گلوں سے خون ٹپکے گا ابھی
بڑھ رہے ہیں دیکھ وہ مزدور دڑاتے ہوئے — اک جنوں انگیز لے میں جانے کیا گاتے ہوئے
سرکشی کی تند آندھی دم بدم چڑھتی ہوئی — ہر طرف یلغار کرتی ہر طرف بڑھتی ہوئی
ختم ہوجائے گا یہ سرمایہ داری کا نظام — رنگ لانے کو ہے مزدوروں کا جوشِ انتقام
گر پڑیں گے خوف سے ایوانِ عشرت کے ستوں — خون بن جائے گی شیشوں میں شرابِ لالہ گوں
خون کی بو لے کے جنگل سے ہوائیں آئیں گی — خوں ہی خوں ہوگا نگاہیں جس طرف بھی جائیں گی

(اقتباس از: انقلاب)

اس مقام پر پہنچ کر شاعر کو ہر طرف خون ہی خون نظر آنے لگتا ہے۔ جھوپڑوں میں، محل میں، دشت و بیاباں میں اور حد تو یہ ہے کہ مندر، مسجد، کلیسا میں بھی خون ہی خون دکھائی دیتا ہے۔ مجاز کا یہ حوصلہ، یہ جنوں انگیزی اور خیالات کی تپش اور بھی سوا ہو جاتی ہے جب وہ مزدوروں کے حالات بیان کرتے ہیں:

چہروں پہ تازیانۂ افلاس کے نشاں — ہر ہر ادا سے بھوک کی بیتابیاں عیاں
پیسہ اگر ملے تو حمیت بھی بیچ دیں — روٹی کا آسرا ہو تو عزت بھی بیچ دیں

اب کیوں شریکِ حلقۂ نوعِ بشر نہیں
انسان ہی تو ہیں یہ کوئی جانور نہیں

آخر زمانہ ان کو ستائے گا کب تلک؟ — کب سے جلا رہا ہے جلائے گا کب تلک
کب سے مٹا رہا ہے مٹائے گا کب تلک — ان کے لہو کو جوش نہ آئے گا کب تلک
مایوسیوں کی تہ میں جنوں خیزیاں بھی ہیں — افلاس کی سرشت میں خوں ریزیاں بھی ہیں

(اقتباس از: خانہ بدوش)

شاعر کی اس جنوں خیز، جنوں انگیز اور جنوں ساز لے کو ترقی پسند تحریک نے مانجھ کر چمکا دیا جس سے ان کے لہجے میں مزید تندی اور بلا خیزی پیدا ہوگئی۔ اس مقام پر پہنچ کر وہ ''نوجوان سے'' اور ''نوجوان خاتون سے'' جب مخاطب ہوتا ہے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اپنی شعلہ نوائی سے تمام عالم کو خاشاک کر دے گا:

صدائے تیشۂ مزدور ہے ترا نغمہ — تو سنگ وخشت سے چنگ ورباب پیدا کر
شراب کھینچی ہے سب نے غریب کے خوں سے — تو اب امیر کے خوں سے شراب پیدا کر
گرادے قصرِ تمدّن کہ اک فریب ہے یہ — اٹھادے رسمِ محبت، عذاب پیدا کر
بہے زمیں پہ جو میرا لہو تو غم مت کر — اسی زمیں سے مہکتے گلاب پیدا کر

تو انقلاب کی آمد کا انتظار نہ کر
جو ہوسکے تو ابھی انقلاب پیدا کر

(اقتباز: نوجوان سے)

مجآز کی شاعری کا والہانہ پن صرف نوجوانوں کو ہی انقلاب پیدا کرنے کے لیے نہیں اکساتا بلکہ وہ ''نوجوان خاتون سے'' بھی کہہ اٹھتے ہیں:

اگر خلوت میں تو نے سر اٹھایا بھی تو کیا حاصل؟ — بھری محفل میں آکر سر جھکا لیتی تو اچھا تھا
تری نیچی نظر خود تیری عصمت کی محافظ ہے — تو اس نشتر کی تیزی آزمالیتی تو اچھا تھا
ترے ماتھے کا ٹیکا مرد کی قسمت کا تارہ ہے — اگر تو سازِ بیداری اٹھالیتی تو اچھا تھا
سنانیں کھینچ لی ہیں سر پھرے باغی جوانوں نے — تو سامانِ جراحت اب اٹھالیتی تو اچھا تھا
ترے ماتھے پہ یہ آنچل بہت ہی خوب ہے لیکن — تو اس آنچل سے اک پرچم بنالیتی تو اچھا تھا

(اقتباز: نوجوان خاتون سے)

اردو شاعری کا وہ روایتی محبوب جو بام سے نیچے نہیں آتا تھا۔ ترقی پسندوں نے اسے عملی زندگی وجدوجہد میں لانے کی جرأت کی۔ اس سلسلے میں فیض نے پہل کی اور اپنے محبوب سے کنارہ کشی اختیار کرنے کی خواہش ظاہر کی:

اور بھی دکھ ہیں زمانے میں محبت کے سوا
راحتیں اور بھی ہیں وصل کی راحت کے سوا
مجھ سے پہلی سی محبت مری محبوب نہ مانگ

فیض روایت پرست تھے۔ وہ اپنا وقت تجربے میں گنوانا نہیں چاہتے تھے۔ اس لیے اگر انھوں نے کہیں تھوڑی بہت روایت شکنی اختیار کی ہے تو بس اتنی ہی جتنی کی اپنے خیال کے اظہار کے لیے

ضروری سمجھا ہے۔ فیض کا لہجہ ایک سنجیدگی اور متانت اختیار کیے ہوئے تھا لیکن دوسرے شعرأ تمام بندشوں سے آزادی چاہتے تھے۔ مجاز اپنے محبوب کو میدانِ کارزار تک لے آئے خواہ مرہم پٹی ہی کیوں نہ کرے۔ سلام مچھلی شہری نے اس سمت ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے کہا:

مجھے تو ہمدمو ہمراز چاہیے ایسی جو دستِ ناز میں خنجر بھی چھپائے ہوئے
نکل پڑے سرِ میداں اڑا کے آنچل بغاوتوں کا مقدس نشاں بنائے ہوئے
اٹھا کے ہاتھ کہے! ''انقلاب زندہ آباد'' لہو سے مثلِ دلہن مہندیاں رچائے ہوئے

(اقتباس از: شرائط)

گویا فیض نے ایک مصرعۂ طرح چھیڑا تھا جس پر ترقی پسندوں نے اپنی تخلیقات پیش کیں۔ عورت کو موضوع سخن بنا کر جنس قوی کے ہم قدم چلنے کا سلسلہ کیفی کی نظم ''عورت'' پر جا کر ختم ہوتا ہے:

قدر اب تک تری تاریخ نے جانی ہی نہیں تجھ میں شعلے بھی ہیں بس اشک فشانی ہی نہیں
تو حقیقت بھی ہے دلچسپ کہانی ہی نہیں تیری ہستی بھی ہے اک چیز جوانی ہی نہیں
اپنی تاریخ کا عنوان بدلنا ہے تجھے
اٹھ میری جان! مرے ساتھ ہی چلنا ہے تجھے
توڑ یہ عزمِ شکن دغدغۂ پند بھی توڑ تیری خاطر ہے جو زنجیر وہ سوگند بھی توڑ
طوق یہ بھی ہے زمرد کا گلو بند بھی توڑ توڑ پیمانۂ مردانِ خرد مند بھی توڑ
بن کے طوفان چھلکنا ہے ابلنا ہے تجھے
اٹھ میری جان! میرے ساتھ ہی چلنا ہے تجھے

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اردو شاعری کا روایتی محبوب جو اپنے درو بام کی قید سے باہر قدم نہیں رکھتا تھا۔ جس کا شیوہ فقط جفا پرستی تھی اس کو ترقی پسندوں نے ایک نئے سانچے میں ڈھال دیا۔

فیض کا شمار ترقی پسند شعرأ کی فہرست میں چوٹی کے شاعروں میں ہوتا ہے ان کے لہجے میں جوش کی شدت، مجاز کا والہانہ پن نہیں لیکن وہ اپنے جذبات کو بڑی متانت کے ساتھ لفظوں کے قالب میں اتارنا جانتے ہیں۔ یہاں گھن گرج نہیں، دریا کی موجوں کی طرح اندر ہی اندر جذبات کا طوفان موجزن رہتا ہے:

جب کہیں بیٹھ کے روتے ہیں وہ بیکس جن کے
اشک آنکھوں میں بلکتے ہوئے سو جاتے ہیں
ناتوانوں کے نوالوں پہ جھپٹتے ہیں عقاب
بازو تولے ہوئے، منڈلاتے ہوئے آتے ہیں
جب کبھی بکتا ہے بازار میں مزدور کا گوشت
شاہراہوں پہ غریبوں کا لہو بہتا ہے
آگ سی سینے میں رہ رہ کے ابلتی ہے نہ پوچھ
اپنے دل پر مجھے قابو ہی نہیں رہتا ہے

(اقتباز از: رقیب سے)

ان کا یہ انداز برابر پروان چڑھتا رہا۔ سیاسی جدو جہد اور ہندوستانیوں کی غلامانہ زندگی سے بیزاری ظاہر کرتے ہیں مگر ساتھ ہی انھیں یہ امید بھی ہے کہ آنے والا کل کا سورج نئی صبح کے ساتھ نئی زندگی کا پیغام لے کے آئے گا:

چند روز اور مری جان فقط چند ہی روز
ظلم کی چھاؤں میں دم لینے پہ مجبور ہیں ہم
اور کچھ دیر ستم سہہ لیں، تڑپ لیں، رو لیں
اپنے اجداد کی میراث ہے معذور ہیں ہم
جسم پر قید ہے، جذبات پہ زنجیریں ہیں
فکر محبوس ہے، گفتار پہ تعزیریں ہیں

اپنی ہمت ہے کہ ہم پھر بھی جیے جاتے ہیں

زندگی کیا کسی مفلس کی قبا ہے جس میں
ہر گھڑی درد کے پیوند لگے جاتے ہیں
لیکن اب ظلم کی میعاد کے دن تھوڑے ہیں
اک ذرا صبر، کہ فریاد کے دن تھوڑے ہیں

(اقتباز از: چند روز اور مری جان)

جذبات کے انگاروں کی یہ دھیمی دھیمی لپیٹ بڑی بے خوفی اور خوبصورتی سے آزادیِ خیال اور امن کی حمایت میں انھیں میدانِ کارزار تک لے آتی ہے۔ یہاں پہنچ کر فیضؔ کے خیالات کا ہیجان پھوٹ پڑتا ہے۔ اور:

اب ٹوٹ گریں گی زنجیریں، اب زندانوں کی خیر نہیں
جو دریا جھوم کے اٹھے ہیں، تنکوں سے نہ ٹالے جائیں گے
کٹتے بھی چلو، بڑھتے بھی چلو، بازو بھی بہت ہیں، سر بھی بہت
چلتے بھی چلو کہ اب ڈیرے منزل ہی پہ ڈالے جائیں گے
اے ظلم کے ماتو، لب کھولو، چپ رہنے والو، چپ کب تک
کچھ حشر تو ان سے اٹھے گا، کچھ دور تو نالے جائیں گے

یہ وہ عہد ہے جب کہ پوری دنیا پہلی عالمی جنگ کے بعد مختلف قسم کے مسائل سے دوچار تھی، کئی ملکوں میں اشتراکیت قائم ہو چکی تھی۔ ایشیا بھر میں بیداری کی لہر رواں دواں تھی۔ انسان کی آزادی کا تصور سچ ثابت ہو رہا تھا۔ ان تمام حالات و واقعات کا اثر ہندوستانی عوام پر بھی پڑ رہا تھا۔ ہمارے شعرأ نے خاص طور سے اس کا اثر قبول کیا۔ اس اثر قبول کرنے والوں میں مخدوم محی الدین کا نام کافی ممتاز حیثیت رکھتا ہے۔ وہ ساری عمر کمیونسٹ پارٹی سے جڑے رہے اور اپنے خیالات و تصورات کو بڑی بے باکی سے پیش کرتے رہے:

برق بن کر بتِ ماضی کو گرانے دے مجھے   رسمِ کہنہ کو تہِ خاک ملانے دے مجھے
تفرقے مذہب و ملت کے مٹانے دے مجھے   خوابِ فردا کو بس اب حال بنانے دے مجھے

آگ ہوں آگ ہوں، ہاں ایک دہکتی ہوئی آگ
آگ ہوں آگ بس اب آگ لگانے دے مجھے

(اقتباز از: باغی)

ترقی پسند شعرأ کی وہ کھیپ جن کا شعور بیسویں صدی کے نصف اول میں پروان چڑھا۔ ان کا لہجہ حالی، شبلی اور اکبر سے جدا ہے۔ عالمی افق پر ہونے والے تغیرات کا بیسویں صدی کے بیشتر شعرأ پر زبردست اثر دکھائی دیتا ہے۔ جوش، فیض، مجاز، اور مخدوم وغیرہ نے روسی انقلاب سے فیضان حاصل کر اپنی طبع رسا کو جلا بخشی۔ جس سے ان کی شاعری میں سرمایہ داری کی مخالفت اور مزدور طبقے کی حمایت خوب خوب رچی بسی اور پروان چڑھی:

نکلے دہانِ توپ سے بربادیوں کے راگ   باغِ جہاں میں پھیل گئی دوزخوں کی آگ
امن و اماں کی نبض چھٹی جا رہی ہے کیوں؟   بالینِ زیست آج اجل گا رہی ہے کیوں؟
انسانیت کے خون کی ارزانیاں تو دیکھ   اس آسمان والے کی بیداریاں تو دیکھ
معصومۂ حیات کی بے چارگی تو دیکھ   دستِ ہوس سے حسن کی غارت گری تو دیکھ
خود اپنی زندگی پہ پشیماں ہے زندگی   قربان گاہِ موت پہ رقصاں ہے زندگی

(اقتباس از: جنگ)

مخدوم بھی تمام ترقی پسندوں کی طرح مایوس نہیں انھیں بھی آنے والے کل سے بہتر امیدیں ہیں:

ایک قبرستان جس میں ہوں نہ ہاں کچھ بھی نہیں — اک بھٹکتی روح ہے جس کا مکاں کوئی نہیں
اس زمینِ موت پروردہ کو ڈھایا جائے گا — اک نئی دنیا نیا آدم بنایا جائے گا

(اقتباس از: مشرق)

''اک نئی دنیا نیا آدم'' بنانا اتنا آسان کام نہیں اس کے لیے بڑے جیوٹ کی ضرورت پڑتی ہے۔ مخدوم اپنی لے میں سرشار، کہساروں سے ٹکر لینے والی امنگوں کے ساتھ بڑھتے ہی چلے جاتے ہیں:

وقت ہے آؤ دو عالم کو دگرگوں کر دیں — قلبِ گیتی میں تباہی کے شرارے بھر دیں
پھونک دو قصر کو گر کن کا تماشہ ہے یہی — زندگی چھین لو دنیا سے جو دنیا ہے یہی

زلزلو آؤ دہکتے ہوئے لاؤ آؤ
بجلیو آؤ گرجدار گھٹاؤ آؤ
آندھیو آؤ جہنم کی ہواؤ آؤ
آؤ یہ کرہ ناپاک بھسم کر ڈالیں
کاسۂ دہر کو معمورِ کرم کر ڈالیں

مخدوم کی سیاسی شاعری کا ذکر کرتے ہوئے ہمیں ''آزادیٔ وطن''، ''جہانِ نو''، ''حویلی''، ''مستقبل''، ''سپاہی''، ''انقلاب''، ''بنگال''، ''تلنگانہ''، ''اندھیرا'' اور ''زلفِ چلیپا'' کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ اب تک ان کے کلام سے جتنی مثالیں پیش کی گئی ہیں ان سے مخدوم کے سیاسی شعور کا اندازہ بخوبی کیا جاسکتا ہے۔ یہاں اب ایک مثال پر اکتفا کی جاتی ہے:

آفریں ہے تجھ پہ اے سرمایہ داری کے نظام — اپنے ہاتھوں اپنی بربادی کا اتنا اہتمام
موت محوِ شادمانی، غرقِ ماتم ہے حیات — لٹ رہی ہے ساری خلقت جل رہی ہے کائنات
زرگری کا رقص ہے سود وزیاں کا رقص ہے — ہر گلی کوچے میں مرگِ ناگہاں کا رقص ہے
برہمی زلفِ چلیپا میں کبھی دیکھی نہ تھی — برہمی دیکھی تھی ایسی برہمی دیکھی نہ تھی
پی اور اپنے ہاتھ سے پی لے کے سرمایے کا نام — موت کا لبریز ساغر، عصرِ حاضر کے غلام

عزمِ آزادی سلامت، زندگی پائندہ باد
سرخ پرچم اور اونچا ہو، بغاوت زندہ باد

یہاں اب تک جن شعراؑ کی سیاسی شاعری کا بیان کیا گیا ہے اس میں زمانی ترتیب کے مقابلے ان کے سیاسی شعور اور شاعری کو فوقیت دی گئی ہے۔ زمانی ترتیب کے حساب سے سیماب اکبر آبادی، اقبال سہیل، جگر مراد آبادی، آنند نرائن ملا، فراق اور ساغر نظامی کا ذکر بھی ہونا چاہیے لیکن میرے نزدیک اب تک جن شعراؑ کا ذکر کیا گیا سیاسی شاعری کے ضمن میں انھیں برتری حاصل ہے۔ یہاں تمام شعراؑ کا ذکر کرنا ضروری نہیں کیوں کہ اس عہد کی شاعری میں ہونے والے تغیرات، موضوعات اور سیاسی گرما گرمی کا شاعری پر کیا اثر پڑا؟ اس کی نشاندہی اس دور کے نمائندہ شاعروں کے تعلق سے کی جارہی ہے۔ آگے بڑھنے سے قبل جگر مراد آبادی اور فراق کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے۔

جگر بنیادی اعتبار سے غزل کے شاعر تھے اور حسن و عشق کے موضوع نظم کرتے تھے۔ سیاست سے انھیں کوئی انسیت نہیں تھی۔ ان کا مسلک تو رندی و سرمستی اور عشق تھا۔ حالات نے کچھ اس طرح کروٹ لی کہ جگر بھی سیاسی شاعری کی طرف مائل ہوئے۔ ''آتشِ گل'' سے پہلے شائع ہونے والے دونوں مجموعوں میں حسن و عشق کے افسانے اور سرخوشی و سرمستی کا ہی بیان ہوا ہے۔ جگر کی شاعری میں انکی دوسری شادی ایک موڑ ثابت ہوئی اس کے بعد ہی سے ان کے یہاں صوفیانہ اور سیاسی مسائل جگہ پانے لگے۔ ان سب کے باوجود جگر انسان دوستی، محبت اور اخوت ہی کے دلدادہ رہے:

ان کا جو فرض ہے وہ اہلِ سیاست جانیں

میرا پیغام محبت ہے جہاں تک پہنچے

جگر اپنی شاعری کے آخری دور میں غمِ دل سے غمِ زمانہ کی طرف آئے۔ اس دور میں ان کی شاعری میں سیاسی موضوعات غزلوں اور نظموں میں جگہ پانے لگے۔ جگر کی نظمیں بھی غزل کی ہیئت میں ہوتی ہیں۔ ان کی سیاسی نظموں میں ''قحطِ بنگال''، ''پھرتے ہیں آستینوں میں خنجر لیے ہوئے''، ''آج کل''، ''گاندھی جی کی یاد میں''، ''آوازیں''، ''گزر جا''، ''نوائے وقت''، ''زمانے کا آقا غلامِ زمانہ''، ''ساقی سے خطاب'' اور ''اعلانِ جمہوریت''، ''آتش گل'' میں شامل ہیں اس کے علاوہ ایک گیت ہے جس میں ایک نووارد سے شاعر کا خطاب ہے۔ انگریزوں کے دورِ اقتدار میں بنگال میں قحط پڑا جس کی روداد نہایت دلدوز ہے۔ اس سے پورے ملک میں غم و غصہ کی ایک لہر دوڑ گئی تھی۔ اردو شعراؑ نے اس موضوع پر بڑی درد انگیز نظمیں کہیں۔ جگر جیسا حساس شخص اس واقعے سے متاثر ہوئے بغیر کیسے رہ سکتا تھا۔ انھوں نے اس کی بڑی المناک تصویر کھینچی ہے:

افلاس سے ماری ہوئی مخلوق سرِ رہ بے گور و کفن، خاک بسر دیکھ رہا ہوں
بچوں کا تڑپنا، وہ بلکنا، وہ سِسکنا ماں باپ کی مایوس نظر دیکھ رہا ہوں

اگر وہ اس قحط کی صرف منظر کشی کرتے تو یہ نظم اتنی اہم نہ ہوتی لیکن انھوں نے اس نظم میں حکومت وقت پر بڑی بے باکی سے طنز کے نشتر چلاتے ہوئے اپنی سیاسی بصیرت کا ثبوت فراہم کیا ہے:

تعمیر کے پردے میں یہ انداز حکومت تخریب بہ عنوان دگر دیکھ رہا ہوں
انجامِ ستم اب کوئی دیکھے کہ نہ دیکھے میں صاف ان آنکھوں سے مگر دیکھ رہا ہوں
صیاد نے لوٹا تھا عنادل کا نشیمن صیاد کا لٹتے ہوئے گھر دیکھ رہا ہوں
اک تیغ کی چشمک سی نظر آتی ہے مجھ کو اک ہاتھ پسِ پردۂ در دیکھ رہا ہوں
رحمت کا چمکنے کو ہے پھر نیّرِ تاباں ہونے کو ہے اس شب کی سحر دیکھ رہا ہوں

(اقتباس از: قحطِ بنگال)

اس دور میں ہندوستان کی سیاست نے کچھ ایسی کروٹ لی کہ ملک میں فرقہ وارانہ فسادات پھوٹ پڑے۔ ان واقعات سے جگر بہت متاثر ہوئے۔ وہ محبت، اخوت، بھائی چارہ اور انسانیت کے علم بردار تھے۔ جب ان کی توقعات کو ٹھیس لگی تو وہ بے ساختہ پکار اٹھے:

ہندوستاں میں خیر سے ان کی کمی نہیں لب پر ہیں جو خلوص کا دفتر لیے ہوئے
دیتے ہیں بات بات پر انسانیت کا درس دل میں ہزار دشنہ و نشتر لیے ہوئے
ظاہر میں اک مجسمۂ امن و آشتی باطن میں لاکھ فتنۂ محشر لیے ہوئے
کہتے ہیں بھائی بھائی ہیں اہلِ وطن تمام پھرتے ہیں آستینوں میں خنجر لیے ہوئے

(اقتباس از: پھرتے ہیں آستینوں میں خنجر لیے ہوئے)

انھیں حالات و واقعات کا ذکر ذیل کی نظم میں بھی دیکھا جا سکتا ہے:

انسانیت کہ جس سے عبارت ہے زندگی انساں کے سایے سے بھی گریزاں ہے آج کل
دل کی جراحتوں کے کھلے ہیں چمن چمن اور اس کا نام فصلِ بہاراں ہے آج کل
شائستگی کے بھیس میں روحِ درندگی انسان کے لباس میں شیطاں ہے آج کل
دہلی و دہرہ دون، نواکھالی و بہار انساں ہے اور ماتمِ انساں ہے آج کل

ہے زخمِ کائنات جو ہندو ہے ان دنوں ہے داغِ زندگی جو مسلماں ہے آج کل
کانٹے کسی کے حق میں، کسی کو گل و ثمر کیا خوب اہتمامِ گلستاں ہے آج کل

جگر نے اس دور کے حالات کی عکاسی حکومت خامیوں اور کمیوں پر چوٹیں کر کے اپنے غم و غصہ کی تطہیر کی۔ عوام کو عمل پیہم کا پیغام دیا اور خود بھی سر سے کفن باندھ کر میدانِ عمل میں آگئے:

اٹھو اٹھو کہ زندگی ہی زندگی پہ بار ہے بڑھو بڑھو کہ چار سو پکار ہی پکار ہے
زمیں کو روندتے ہوئے، صفوں کو چیرتے ہوئے بڑھے چلو، بڑھے چلو، یہ وقت کی پکار ہے
(از نوائے وقت)

کدھر ہے تو اے جراتِ باغیانہ بدل دے مقدر، پلٹ دے زمانہ
غریبوں پہ جو کچھ گذرتی ہے گزرے سمٹ آئے جیبوں میں لیکن خزانہ
(از: زمانے کا آقا غلامِ زمانہ)

یہ سنتا ہوں کہ پیاسی ہے، بہت خاک وطن ساقی خدا حافظ چلا میں باندھ کر سر سے کفن ساقی
سلامت تو، ترا میخانہ، تیری انجمن ساقی مجھے کرنی ہے اب کچھ خدمتِ دار و رسن ساقی
کبھی میں بھی تھا شاہد در بغل، توبہ شکن مے کش مگر بننا ہے اب خنجر بکف، ساغر شکن ساقی
وہی انساں، جسے سرتاجِ مخلوقات ہونا تھا وہی خود سی رہا ہے اپنے عظمت کا کفن ساقی
لباسِ حریت کے اڑ رہے ہیں ہر طرف پرزے بساطِ آدمیت ہے شکن اندر شکن ساقی

جگر ایک رومانی، حسن و عشق کے لوازم و کوائف میں مست رہنے والے شاعر تھے، مگر حالات کچھ ایسے ہو گئے کہ انھیں رومان سے انقلاب کی طرف رخ کرنا پڑا۔ ان کے لہجے میں مایوسی نہیں بلکہ ایک والہانہ پن ہے۔ سیاست کی فریب کاری، عیاری سے تنگ آ کر مشورہ دیتے ہیں کہ:

بازیچۂ اربابِ سیاست سے گذر جا اس کارگہِ مکر و ضلالت سے گزر جا
جھلسے ہوئے اجسام، سسکتی ہوئی روحیں کچھ سوچ کے اس منظرِ عبرت سے گذر جا
دنیا، کہ ہے اک رزم گہِ شیطنت و حق لڑتا ہوا ہر کفر و ضلالت سے گزر جا
سیدھی سی بس اک راہِ صداقت پہ چلا چل پر پیچ گذر گاہِ سیاست سے گذر جا
حائل ہو قیامت بھی اگر راہ میں تیری ٹھکرا کے قیامت کو قیامت سے گزر جا

انسان بن انسان، یہی ہے تری معراج　　رنگ و وطن و قوم کی لعنت سے گزر جا

جگر کی نظموں کے اس مختصر سے جائزے سے یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ایک غزل گو رندی و سرمستی کا شاعر کس قدر حالات سے متاثر ہوتا ہے کہ سر سے کفن باندھ کر میدان میں آجاتا ہے۔ اس دور میں ان کی غزلوں کے بعض اشعار میں سیاسی مضمون بھی در آئے ہیں:

حکومت کے مظالم جب سے ان آنکھوں نے دیکھے ہیں　　جگر ہم بمبئی کو کوچۂ قاتل سمجھتے ہیں

بھری بہار میں تاراجیِ چمن مت پوچھ　　خدا کرے نہ پھر آنکھوں میں وہ سماں گزرے

جہل خرد نے دن یہ دکھائے　　گھٹ گئے انساں بڑھ گئے سائے

لیکن جگر بنیادی اعتبار سے محبت، رواداری، بھائی چارہ، انسان دوستی اور اخوت کے شاعر ہیں:

رندی کے لیے ہے نہ عبادت کے لیے ہے　　انسان محبت ہے، محبت کے لیے ہے

فراق بھی جگر مرادآبادی ہی کی طرح غزل کے شاعر ہیں۔ وہ بھی حالات کے تحت سیاسی شاعری کی طرف راغب ہوئے جو اس وقت کا عصری تقاضا تھا۔ اپنے وقت کے انقلاب، تحریکات اور جدوجہد آزادی کے تاثرات کو انھوں نے بھی اپنی شاعری کا حصہ بنایا:

دیکھ بپھری ہوئی دنیا کو دبانے کی نہ سوچ　　باز آ کے بغاوت سے نہ باز آئی ہے

روپیہ راج کرے آدمی بن جائے غلام　　ایسی تہذیب تو تہذیب کی رسوائی ہے

فراق نے یہ شعر آج سے پچاس ساٹھ سال پہلے کہے تھے مگر آج روپیہ کا راج بڑھا ہے تہذیب اور انسانیت کی قدر اور ارزاں ہوئی ہے۔ ان کے کلام میں شہنشاہیت اور سامراجیت سے انکا تنفر صاف جھلکتا ہے:

آج خمیازے سے صدیوں کی فضا ہے لرزاں　　نئی دنیا کی یہ آئی ہوئی انگڑائی ہے

عالم نزع ہے آئینِ شہنشاہی کا　　چارہ گر اب تری بے کار مسیحائی ہے

کیوں نہ ہو سینۂ مفلس سے چرایا ہے لہو　　سیٹھ جی خوش بھی ہیں، رنگت بھی نکھر آئی ہے

انقلاب اور کسے کہتے ہیں یہ رنگ تو دیکھ　　زندگی موت کو بھی ساتھ لگا لائی ہے

(اقتباس از: زمانے کا چیلنج)

آزادی کی لڑائی: آزادی کے متوالوں اور جوانوں سے بہ بانگ دہل فرماتے ہیں:

آؤ اور صبر و سکوں کی صورتوں کو چھین لو

آج پھر سے میرے دل کی راحتوں کو چھین لو

کچھ ارادے بھی تو چمکیں کیا قضا اور کیا قدر بطنِ مستقبل سے اپنی قسمتوں کو چھین لو

بڑھ کے دھاوا بول دو کھل جائیں گے گنجِ نہاں بطنِ گیتی میں دفینہ دولتوں کو چھین لو

اس باب کے اختتام سے قبل ایک شاعر کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے اور وہ ہیں اقبال سہیل۔ بیسویں صدی کے نصف اول میں رونما ہونے والے واقعات میں شاید ہی کوئی ایسا واقعہ ہو جس پر انھوں نے تخلیقات نہ پیش کی ہوں۔ ان کی نظموں میں ''عوض خاکِ وطن کے میں نہ لوں ملکِ سلیماں بھی''، ''نوائے نوطن''، ''بن جائے نشیمن تو کوئی آگ لگا دے''، ''ترانہ وطن''، ''صدائے سروش''، ''زمیندار اور کسان'' وغیرہ کا نام لیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے مولانا محمد علی جوہر، سروجنی نائیڈو، گاندھی جی، نہرو وغیرہ پر شخصی نظمیں بھی تخلیق کیں۔ ان نظموں میں انکا تیور دیکھتے ہی بنتا ہے جہاں وہ اپنے سیاسی افکار نظم کرتے ہیں:

ہے بازوؤں میں قوتِ پروازِ خداداد بے کار کریں کس لیے پھر منتِ صیاد

مشتِ خس و خاشاک کو کردے کوئی برباد سب کچھ ہے اگر اپنے پر و بال ہیں آزاد

بن جائے نشیمن تو کوئی آگ لگا دے

گائیں گے ہم آزادیٔ گلشن کا ترانہ بے کار ہے اے برقِ بلا ہم کو ڈرانا

کافی ہے بہت وسعتِ صحرائے زمانہ ہم اور کہیں ڈھونڈ نکالیں گے ٹھکانا

بن جائے نشیمن تو کوئی آگ لگا دے

(اقتباس از: بن جائے نشیمن تو کوئی آگ لگا دے)

بھلا اس شور اور ہنگامہ آرائی سے کیا حاصل ہواؤں سے کہیں ہلتی ہیں بنیادیں چٹانوں کی

وہ راجاؤں کی دھمکی میں بھلا کب آنے والے ہیں جنھیں مرعوب کر سکتی نہیں توپیں سنانوں کی

پیامِ انقلابِ نو زمانہ دینے والا ہے بدل دے گی زمیں کا رنگ گردش آسمانوں کی

قدم لے گی قدامت پروری خود سرنگوں ہوکر
صفیں آگے بڑھیں گی جب وطن کے نوجوانوں کی

(اقتباس از: زمیندار اور کسان)

اس باب میں اب تک جن شعراء کے کلام کا جائزہ، سیاسی شاعری کے ضمن میں پیش کیا گیا اس سے اس دور کی سیاسی شاعری اور سیاسی محاذ پر چل رہی جدوجہد کا خاکہ ابھر کر سامنے آجاتا ہے۔ اگر تفصیل کی گنجائش ہوتی تو سیماب اکبرآبادی، ساغر نظامی، آنند نرائن ملا کی سیاسی تخلیقات کا جائزہ ضرور پیش کیا جاتا۔

اس طرح اس باب کے اختتام پر آتے آتے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جس طرح سیاسی جدوجہد میں تیزی، گرم رفتاری، تندی، اور انقلابی رنگ و آہنگ میں اضافہ ہوا اسی طرح شعراء کے خیالات بھی آتش فشاں کی شکل اختیار کرتے گئے۔ کہاں ایک وہ عہد تھا جب ''ہوم رول'' ہی بہت کچھ نظر آتا تھا اور کہاں اب ''مکمل آزادی'' سے کمتر کی کوئی بات ہی نہیں سننا چاہتا۔ ایک طرف جہاں سیاسی رہنماؤں نے آزادی کا بگل بجایا ہمارے شعراء نے لبیک کہہ کر عوام کے دلوں کو گرمایا اور بعض نے عملی سیاسی جدوجہد میں حصہ لیا اور قید و بند کی سختیاں بھی جھیلیں۔ اب تک جن شعراء کے تعلق سے ''تحریک آزادی کے دوران اردو میں سیاسی شاعری'' کا ذکر کیا گیا ان سے باسانی سیاسی شاعری کا خاکہ تیار کیا جا سکتا ہے۔

آئندہ باب میں جذبی، سردار جعفری، کیفی اعظمی، ساحر لدھیانوی، وغیرہ کی سیاسی شاعری کا احاطہ کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

*****

فصل د

(۱۹۳۹-۱۹۵۰)

اس فصل میں بھی سب سے پہلے سیاسی تحریکات کا ذکر کرنا بہتر ہوگا تا کہ آئندہ صفحات میں آنے والے شعراء کے سیاسی محرکات کو بخوبی سمجھا جاسکے۔ ۱۹۳۹ء میں دوسری عالمی جنگ چھڑ گئی۔ برطانوی حکومت نے پھر ہندوستانیوں کو اس جنگ میں جھونک دیا۔ کانگرس نے اس کی مخالفت کی کیوں کہ ۱۹۳۷ء میں حاصل نام نہاد حقوق ایک بار پھر ہندوستانیوں سے چھین لیے گئے۔ کانگرس نے مطالبہ کیا کہ انگریز حکومت یہ وعدہ کرے کہ جنگ کے خاتمے پر ہندوستان کو آزادی دے دی جائے گی۔ برطانوی حکومت نے یہ مطالبہ ٹھکرا دیا۔ اسی طرح کا ایک اور مطالبہ کانگرس نے ۱۹۴۰ء میں کیا، اسے بھی ٹھکرا دیا گیا۔ اسی سال گاندھی جی نے انفرادی طور سے ستیہ گرہ شروع کر دیا۔ یہ انفرادی ستیہ گرہ بہت جلد ملک گیر قومی تحریک میں بدل گیا اور چھ ماہ کے اندر تقریباً پچیس ہزار لوگ جیلوں میں بھر دیے گئے۔ ۱۹۴۲ میں اقوامِ متحدہ کا اعلان نامہ جاری ہوا۔ جس میں تمام ملکوں کو اپنے نظام حکومت کا فیصلہ کرنے کا پورا پورا حق دیے جانے کی بات کہی گئی تھی مگر برطانیہ کے وزیر اعظم وِنسٹن چرچل (Winston Churchill) نے اعلان کیا کہ یہ چارٹر ہندوستان پر لاگو نہیں ہوتا۔

سر اسٹیفورڈ کرپس (Sir Stafford Cripps) ہندوستانی سیاست دانوں سے بات چیت کرنے کے لیے ۱۹۴۲ء میں ہندوستان آئے مگر یہ بات چیت رد کر دی گئی کیوں کہ برطانوی حکومت جنگ کے بعد بھی ہندوستان کو آزادی دینے کو تیار نہ تھی۔ اسٹیفورڈ کے ساتھ بات چیت ناکام ہونے پر کانگریس نے حکومت کے خلاف عدم تعاون تحریک کے طرز پر عوامی تحریک چلانے کا فیصلہ کیا۔ اگست ۱۹۴۲ء میں گاندھی جی نے ''انگریزو ہندوستان چھوڑو'' کا نعرہ دیا۔ کانگرس نے وسیع سے وسیع تر پیمانے پر سول نافرمانی تحریک چلانے کا فیصلہ کیا۔ جس دن یہ فیصلہ لیا گیا اس کے اگلے ہی دن کانگریس پر پابندی عائد کر دی گئی۔

اسی درمیان ۱۹۴۱ء میں سبھاش چندر بوس ہندوستان سے فرار ہو کر جرمنی پہنچ گئے۔ وہاں انھوں نے ہندوستان کی آزادی کے لیے سرگرمیاں تیز کر دیں۔ ۱۹۴۳ء میں وہ سنگاپور پہنچ گئے۔ ۱۹۴۳ء میں انھوں نے آزاد ہندوستان کی عارضی حکومت کا اعلان کر دیا۔ ۱۹۴۴ء میں آزاد ہند فوج کی ٹکڑیاں جاپانی فوجوں کے ساتھ امپھال کے علاقے میں گھس آئیں۔

۱۹۴۰ء میں مسلم لیگ کے لاہور اجلاس میں پاکستان کو الگ ملک بنائے جانے کا مطالبہ پیش کیا گیا۔ بیشتر مسلمانوں نے الگ ریاست قائم کرنے کے مطالبے کی مخالفت کی۔ آزاد سمیت کئی مسلم تنظیموں نے بھی اس تجویز کی مخالفت کی اور فرقہ وارانہ کارروائیوں کے برعکس ہندوستان کی آزادی کے حق میں کوششیں کیں۔ ان میں بلوچستان کی ''وطن پارٹی''، ''کل ہند مومن کانفرنس''، ''احرار پارٹی''، ''کل ہند شیعہ پولیٹیکل کانفرنس'' اور ''آزاد مسلم کانفرنس'' کا نام قابل ذکر ہے۔ ان تنظیموں اور کانگریس نے قومی آزادی کی جدوجہد کی۔

برطانوی حکومت نے مسلم لیگ کی حمایت اور حوصلہ افزائی کی کہ وہ ایک علاحدہ ریاست کے مطالبے پر زور دیں۔ دوسری عالمی جنگ نے تمام ملکوں کو زبردست نقصان پہنچایا۔ ایک طرف جہاں فاشزم ملیامیٹ ہوا وہیں دوسری طرف سامراجیت کی کمر بھی ٹوٹ گئی۔ برطانیہ میں کنزرویٹیو پارٹی (Conservative) Party جو ہندوستان کی آزادی کے خلاف تھی الکشن میں ہار گئی۔ لیبر پارٹی جو ایٹلی (Attlee) کی قیادت میں اقتدار میں آئی، اس میں بہت سے ایسے لیڈر تھے جو ہندوستان کو برطانوی سامراج سے آزادی دلائے جانے کے حق میں تھے۔ لہٰذا ہندوستان میں سامراجیت کے خاتمے کی فضا ہموار ہو گئی۔

اس وقت ہندوستان میں قحطِ بنگال (۱۹۴۳) میں لگ بھگ تیس لاکھ لوگوں کے فوت ہو جانے کی وجہ سے زبردست غم و غصہ کی لہر چل رہی تھی۔ ادھر جنگ میں بھی ہندوستانیوں کو بھاری نقصان اٹھانا پڑا تھا۔ جنگ کے بعد ہندوستانیوں کے جوش و خروش کا جوالا مکھی لاوا کی طرح پھوٹ پڑا۔ جس سے برطانوی حکومت کو یہ اندازہ ہو گیا کہ اب ہندوستان کو زیادہ دن غلام بنا کر نہیں رکھا جا سکتا۔

۱۹۴۶ء میں فرنگی حکومت نے ہندوستانی قائدین سے گفتگو کرنے کے لیے ایک کیبنٹ مشن (Cabinet Mission) ہندوستان بھیجا۔ برطانوی وزیر اعظم نے اعلان کیا کہ ان کی حکومت ہندوستان کو آزادی دینے کے حق میں ہے۔ اس کیبنٹ مشن نے کئی تجاویز پیش کیں جن میں سے کانگریس نے

آئین ساز ادارے کے بارے میں مشن کی تجویز منظور کرلی۔ جولائی ۱۹۴۶ء میں آئین ساز اسمبلی کے الکشن ہوئے جس میں کانگرس کو ۲۱۰ میں سے ۲۰۱ سیٹیں ملیں۔ لیکن مسلم لیگ اور رجواڑوں نے اسمبلی کا بائیکاٹ کردیا۔ ستمبر ۱۹۴۶ء میں جواہر لال نہرو کی قیادت میں کانگرس نے ایک عارضی حکومت قائم کی جس میں مسلم لیگ بھی شامل ہوگئی۔

۱۹۴۷ء میں برطانوی حکومت نے اعلان کیا کہ وہ زیادہ سے زیادہ جون ۱۹۴۸ء تک اقتدار ہندوستانیوں کے حوالے کردے گی۔ تین جون ۱۹۴۷ء کو ماؤنٹ بیٹن (Mount Batten) نے ہندوستان کو دو آزاد ممالک ہندوستان اور پاکستان میں تقسیم کرنے کا منصوبہ پیش کیا۔ اس طرح ملک ذبح ہوگیا اور وہ دھرتی ماں جس کی آزادی کے لیے اس کے سپوتوں نے نہ جانے کیا کیا سپنے دیکھے تھے اپنے نونہالوں کو ذبح ہوتے دیکھتی رہی اور یہ سوچتی رہی کہ کیا اسی دن کے واسطے یہ آزادی چاہ رہے تھے؟ انسانیت خاموش کھڑی تکتی رہی اور معصوموں کے خون بہتے رہے۔ پاگل پن کا راج چھایا رہا اور دانش مندی تماشائی بنی رہی۔ آزادی تو مل گئی لیکن وہ خواب جو ہمارے آزادی کے سپاہیوں نے، متوالوں نے دیکھے تھے، خواب ہی رہے۔ کاش حقیقت کا روپ دھار لیتے تو کیا ہی اچھا ہوتا؟

سردار جعفری نے اس وقت ہوش سنبھالا جب آزادی کے دیوانے غلامی کی زنجیریں توڑنے کے لیے جان ہتھیلی پر لیے پھر رہے تھے۔ پورا ہندوستان انقلاب اور زنجیروں کی جھنکار سے گونج رہا تھا۔ آزادی کی تحریک تقریباً اپنی آخری منزل میں تھی۔ وہ بھی اس تاریخی جنگ میں شامل ہوگئے۔ ان کی لڑائی صرف انگریزوں سے نہیں تھی بلکہ سرمایہ داروں کے خلاف بھی تھی، جو انسان نما حیوان کی شکل میں انسانیت کا خون پیا کرتے ہیں۔ سردار کی نظمیں ایسے لوگوں کے خلاف آتش فشاں کی حیثیت رکھتی ہیں:

بغاوت میرا مذہب ہے بغاوت دیوتا میرا — بغاوت میرا پیغمبر بغاوت ہے خدا میرا
بغاوت رسمِ چنگیزی سے تہذیبِ تتاری سے — بغاوت جبر و استبداد سے سرمایہ داری سے
بغاوت زرگری کے مسخ مذہب کے ترانوں سے — بغاوت عہدِ پارینہ کی رنگیں داستانوں سے
بغاوت دورِ حاضر کی حکومت سے ریاست سے — بغاوت سامراجی نظم و قانون و سیاست سے
بغاوت حریت کے دیوتا کا آستانہ ہے — بغاوت عصرِ حاضر کے سپوتوں کا ترانہ ہے

(اقتباس از: بغاوت)

سردار جعفری کا یہ شعور انھیں باغی شاعر کا لقب دلواتا ہے۔ بقول خلیق انجم: ''سردار جعفری کا

شمار بیسویں صدی کے چند باغی شاعروں میں ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کی تعداد بھی خاصی ہے جو سردار جعفری کو اردو کا سب سے بڑا باغی شاعر تسلیم کرتے ہیں۔[9] '' (وکرم: ۲۰۰۱، ص ۲۸۶)

سردار کا انقلابی لب ولہجہ اور باغیانہ تیور بجا طور پر انھیں باغی شاعر بناتا ہے۔ ان کی شاعری کا خمیر اسی سے اٹھا ہے۔ ان کا یہ تیور ہر دم جواں، ہر دم رواں، ہر مقام پر انھیں اسی طرح سرگرم سفر رکھتا ہے۔ ''ایشیا جاگ اٹھا''، ''سماج''، ''جوانی''، ''جنگ اور انقلاب''، ''اودھ کی خاک حسیں''، ''پتھر کی دیوار''، اور ''ایک سال'' وغیرہ کا نام اس ضمن میں لیا جاسکتا ہے۔ حالاں کہ ان کی بیشتر نظموں کا یہی رنگ و آہنگ ہے لیکن ان سب کا نام درج کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ ایک اور نظم کا تیور ملاحظہ ہو:

یہ سورماؤں کی سرزمیں ہے
یہ آسمانِ خموشیِ طوفانِ برق و باراں کا آسماں ہے
یہ مسکراتی ہوئی فضا سرخ آندھیوں سے بھری ہوئی ہے
یہاں کا ایک ایک چپہ لاکھوں بغاوتوں سے بسا ہوا ہے
بغاوتیں، جو ہر اک شہنشاہیت کی چولیں ہلا چکی ہیں
بغاوتیں، سامراج کو جو بلندیوں سے گرا چکی ہیں
بغاوتیں جو فرنگیوں کے دلوں پر ہیبت بٹھا چکی ہیں
یہی پرانی بغاوتیں پھر نئے سرے سے جواں ہوئی ہیں

(اقتباس از: اودھ کی خاک حسیں)

۱۹۳۷ء میں جب کانگرس نے نئے آئین کے تحت وزارتیں قائم کیں تو ترقی پسندوں کے لیے سیاسی و ادبی سرگرمیوں کو فروغ دینا آسان ہوگیا۔ یہی وجہ ہے کہ دیگر شعرا کے مقابلے ترقی پسند شعرا نے زیادہ جوش و ولولے اور بے باکی سے اپنے خیالات کا اظہار کیا اور ان کا یہ انداز حصولِ آزادی تک برقرار رہا۔ اور بتدریج اس میں اتنی شدت آگئی کہ اس تحریک کے زیر اثر ادب کو پروپگنڈا ادب کہا جانے لگا اور اس طرح یہ ادبی تحریک سیاسی تحریک بن گئی لیکن بعض شعرا نے اس دور میں بھی شاعری کی روح کو مجروح کیے بنا اپنے سیاسی شعور کو پیش کیا۔ سردار نے سیاست اور صحافت کے موضوعات کو اپنی شاعری میں خوب جگہ دی۔ اس طرح ان کی شاعری عصر حاضر کی تاریخی اور ہندوستانی سیاست کا مظہر ہوگئی۔ ان کی شاعری میں بغاوت کی لہر بحر بیکراں کی طرح موجزن رہتی ہے:

سمٹی جاتی ہیں فضائیں کانپتا ہے آفتاب
مائلِ پرواز ہیں فولاد و آہن کے عقاب
زندہ باد اے انقلاب
آدمِ خاکی کا ہنگامِ نمود آہی گیا
اس زمیں پر آسماں بہرِ سجود آہی گیا
زندہ باد اے انقلاب
(اقتباس از: تعمیرِ نو)

انقلاب ساماں ہے ہند کی فضا ساری
نزع کے ہے عالم میں یہ نظامِ زر داری
وقت کے محل میں ہے جشنِ نو کی تیاری
تیرگی کے بادل سے جگنوؤں کی بارش ہے
رقص میں شرارے ہیں ہرطرف اندھیرا ہے
اور اس اندھیرے میں ہر طرف شرارے ہیں
کوئی کہہ نہیں سکتا کون سا شرارہ کب
بے قرار ہوجائے شعلہ بار ہوجائے
انقلاب آجائے
(اقتباس از: پتھر کی دیوار)

سردار کی شاعری کا ایک نمایاں وصف پیغامِ بیداری بھی ہے:

رقص کرائے روحِ آزادی کہ رقصاں ہے حیات — گھومتی ہے وقت کے محور پہ ساری کائنات
ہل چکا ہے تختِ شاہی گر چلا ہے سر سے تاج — ہر قدم پر ڈگمگایا جا رہا ہے سامراج
ڈھل رہی ہے زرگری کی رات کے تاروں کی چھاؤں — مفلسی پھیلا رہی ہے وقت کی چادر میں پاؤں
روحِ آزادی کو سینے میں جکڑ سکتا ہے کون — ناچتے سورج کی کرنوں کو پکڑ سکتا ہے کون
(اقتباس از: جنگ اور انقلاب)

سردار جعفری، حوصلہ افزائی، بے خوف سینہ تان کر آگے بڑھنے کی جرات مندی جوانوں میں

خوب پیدا کرتے ہیں:

اٹھو ہند کے باغبانو اٹھو　　اٹھو انقلابی جوانو اٹھو
کسانو اٹھو، کام گارو اٹھو　　نئی زندگی کے شرارو اٹھو
غلامی کی زنجیر کو توڑ دو　　زمانے کی رفتار کو موڑ دو

(اقتباس از: اٹھو)

وہ اس قدر ہمت بڑھاتے ہیں کہ ایک بار تنظیمی قوت اور دفاع ہاتھ میں آنے کے بعد کوئی سامراجی طاقت دوبارہ اغلام بنانے کی جرات نہ کر سکے۔ ''نئی دنیا کو سلام'' ان کی طویل نظم ہے۔ جس میں انھوں نے سامراجیت کی مذمت شدت سے کی ہے اور آزادی کا مطالبہ کیا ہے:

جانتے ہو ہماری نگاہوں میں تم کون ہو
عصر حاضر کے فرعون ہو
تم وہ قاتل ہو گردن پہ جن کی
ایک دو کا نہیں بلکہ لاکھوں کروڑوں کا خون ہے
تم وہ پاپی ہو کہ پاپ بھی شرم سے سرنگوں ہے
ہم کو اپنی غلامی گوارا نہیں ہے
ایک بھی ذرہ اس ملک میں اب تمھارا نہیں ہے
بھاگو بھاگو

(اقتباس از: نئی دنیا کو سلام اور جمہور)

آزاد اوزان کا جتنی چابک دستی سے سردارؔ نے استعمال کیا ہے اس کی مثالیں کم ملتی ہیں۔ ان کی بیشتر طویل نظمیں آزاد بحور میں ہیں لیکن اس قدر خوبصورتی سے لڑی میں پروئی گئی ہیں کہ دیکھتے ہی بنتا ہے۔

ترقی پسند شعرا میں مجازؔ، سلامؔ مچھلی شہری، اور کیفی اعظمی نے اردو شاعری کو روایت سے انحراف کرتے ہوئے اپنے محبوب کو عملی زندگی میں شریک کیا اور میدانِ عمل میں لے آئے۔ سردارؔ ان شعرا سے بھی آگے نکل گئے۔ وہ اپنے محبوب ہی کو نہیں ماں کو بھی میدان میں آنے کی دعوت دیتے ہیں۔ یہ حوصلہ انھیں ان کے جذبات کے وفور سے ملا ہے جس سے اکثر وہ سامراجیت کے خلاف بارود بن کر برستے رہتے ہیں:

اٹھو میری ماں تمھاری بیٹی مری نہیں ہے
وہ زخمی ہاتھوں میں سب سے آگے
جلوس میں ایک سرخ جھنڈا لیے کھڑی ہے
اٹھو مری ماں
تم اپنے سر کے سفید بالوں کی چاندنی سے
اندھیری راتوں میں نور بھر دو
وطن کے سینے کو جگمگا دو

(اقتباس از: ایشیا جاگ اٹھا)

اتنی بڑی جرات مندی کا ثبوت شاید کسی اور ترقی پسند شاعر نے نہیں دیا ہے۔

سردارؔ جعفری نے جس زور و شور، بے باکی اور شدت سے اپنے خیالات کا اظہار سامراجیت کے خلاف کیا، معین احسن جذبیؔ میں وہ شدت تو نہیں پھر بھی عصر حاضر کے تقاضوں کے مطابق انھوں نے بھی سیاسی موضوعات اختیار کیے۔ مثلاً:

کاش مفلس کے تبسم سے نہ چلتا یہ پتہ — کتنے فاقوں کی سکت غیرتِ بیتاب میں ہے
کاش توپوں کی گرج میں نہ سنائی دیتا — جذبۂ غیرتِ مظلوم ابھی خواب میں ہے
کاش اُمڈے ہوئے اشکوں سے نہ ہوتا ظاہر — اک قیامت سی دلِ شاعرِ بیتاب میں ہے

(اقتباس از: اے کاش)

جذبیؔ کا یہ میٹھا میٹھا انداز بہت دنوں تک قائم نہ رہ سکا۔ حالات و واقعات سے متاثر ہو کر میدانِ کارزار میں آئے اور جوانوں سے کہا:

وہ ہوئی لرزش ہوا میں، وہ بگل بجنے لگا — جنگ کے نغموں سے وہ تھرائی دنیا کی فضا
دل دھڑکتا ہے فلک پر آج اسرافیل کا — اے سپاہی کھینچ اپنی خوں فشاں تلوار کھینچ
جو نہ تیرے ہمنوا ہوں، وہ زبانیں کاٹ ڈال — خم شدہ سی شہریاروں کی کمانیں کاٹ ڈال
بے بسوں کے خون کی پیاسی سنانیں کاٹ ڈال — اے سپاہی کھینچ اپنی خوں فشاں تلوار کھینچ

کیفیؔ اعظمی بھی ترقی پسند شعرا کی اسی پود سے ہیں جس سے مخدومؔ، سردارؔ، فیضؔ اور جذبیؔ وغیرہ ہیں۔ انھوں نے بھی اپنے دور کی سیاسی صورتِ حال اور تحریکِ آزادی پر کثرت سے نظمیں کہیں۔ موضوعات وہ اپنے زمانے کے سیاسی واقعات، جس سے وہ متاثر ہوتے تھے، چنتے تھے۔ ان

کے یہاں بھی انقلاب کا عرفان موجزن ہے۔ سیاسی محکومی، غلامی و زوال، سرخ انقلاب کی سعی، معاشی استحصال، غیر ملکی حکومت سے نفرت اور آزادی کے موضوعات، ان کے یہاں کثرت سے نظم ہوئے ہیں:

حصار باندھے ہوئے تیوریاں چڑھائے ہوئے
کھڑے ہیں ہند کے سردار سر اٹھائے ہوئے
بڑھے ہیں جھیلے ہوئے قید و بند کے آزار
اٹھے ہیں جنگِ خلافت کے آزمائے ہوئے
بھڑک کے دوشِ ہوا پر بکھر رہے ہیں کمند
شرر جو سرد کتابوں میں تھے دبائے ہوئے
تڑپ کے گرنے ہی والی ہے برق زنداں پر
کھڑے ہیں در پہ اسیر آسرا لگائے ہوئے

(اقتباس از: آخری مرحلہ)

آزادی سے قبل ہندوستان میں فرقہ وارانہ فسادات پھوٹ پڑے تھے اور ایک ایسا وقت بھی آگیا تھا جب یہ لگنے لگا کہ طوقِ غلامی جلد اترنے والا نہیں ہے۔ اس وقت یکجہتی کا پیغام دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

ابھی کھلیں گے نہ پرچم ابھی پڑے گا نہ رن
کہ مشتعل ہے مگر متحد نہیں ہے وطن
پکارتا ہے افق سے لہو شہیدوں کا
کہ ایک ہاتھ سے کھلتی نہیں گلے کی رسن
یہ یاس کیوں؟ یہ تمنائے خوشی کیسی؟
نویدِ فتح ہے قلبِ عوام کی دھڑکن
مٹا دو مل کے مٹا دو نشاں غلامی کا
زمین چھوڑ چکا کارواں غلامی کا

کیفی اپنی شاعری میں عالمی مسائل کو بھی جگہ دیتے ہیں۔ ان کی بہت سی نظمیں ایسی ہیں جیسے ''سرخ جنت''، ''استقلال''، ''تاشقند''، ''ماسکو''، ''لینن''، ''سویت یونین اور ہندوستان'' اور ''فتح برلن'' وغیرہ جن میں انھوں نے دوسری عالمی جنگ اور اس زمانے کے واقعات کو لفظوں میں ڈھالا ہے:

ہاں مبارک ہو انھیں یہ کامرانی، یہ بہار
کردیا فاشزم کا پرچم جنھوں نے تار تار
ان دلیروں کے گلے میں ڈال دو پھولوں کے ہار
بڑھ گیا جن کے عمل سے آدمیت کا وقار
اے عروسِ دہر کھل کر گنگنا لے، جھوم لے
روحِ گیتی بڑھ کے استالن کے بازو چوم لے
کہہ دو جھومیں باغ و صحرا، گنگنائیں آبشار
اب نہ لہرائیں گے شعلے، اب نہ برسیں گے شرار
مٹ گیا نازی لٹیروں کا دوروزہ اقتدار
دوڑ جا جھلسے ہوئے کھیتوں پہ اے رنگِ بہار
ساتھ اپنے فتنہ گر فتنوں کی دنیا لے گئی
جو شگوفوں کو کچلتے تھے کچل ڈالے گئے

(اقتباس از: فتح برلن)

کیفی اعظمی کی ایک مثنوی بہ عنوان ''خانہ جنگی'' ہے۔اس مثنوی میں وہ ہندو اور مسلمان دونوں کو انسانیت کا قصوروار ٹھہراتے ہیں۔ یہ مثنوی اس وقت کی تخلیق لگتی ہے جب پورے بھارت میں خون سستا اور پانی مہنگا ہو گیا تھا۔اس مثنوی کے تیور شاعر کے کرب کا احساس دلاتے ہیں:

لو یہ ہے شیخ و برہمن کی لاش　　نسل کی قوم کی وطن کی لاش
لاش علم و ادب کی حکمت کی　　لاش کلچر کی آدمیت کی
لاش ٹیپو سے سورما کی لاش　　لاش نانک کی، پیشوا کی لاش
لاش سوراج کی خلافت کی　　لاش ہر جہد ہر بغاوت کی

ہو کہاں فتنہ دوست راہبرو
آؤ لاشیں ذرا شمار کرو

لو یہ انعام رہنمائی کا　　لو یہ لاشوں کا، خون کا تحفہ

اس مثنوی میں شاعر نے اپنے دل کا کرب نہایت بے باکی سے ظاہر کیا ہے ساتھ ہی لوٹ، فساد اور وحشت کے لیے سیاسی بازی گروں کو اس کے لیے ملزم ٹھراتا ہے۔ان کا یہ لب ولہجہ ہمیشہ رواں دواں رہا۔کیفی اعظمی ان شاعروں میں سے ہیں جنھوں نے عملاً جنگ آزادی میں حصہ لیا اور تمام تر مشکلات کا ذاتی تجربہ کیا۔ان کے کچھ اور منتخب اشعار پیش ہیں:

جاگ اٹھی سینوں میں آزادی کی رو

اب یہ دھارا رخ بدل سکتا نہیں
سامراج اب پھول پھل سکتا نہیں

لٹنے ہی والا ہے دم بھر میں حکومت کا سہاگ

لگنے ہی والی ہے جیلوں دفتروں تھانوں میں آگ

نئے ہندوستاں میں ہم نئی جنت بسائیں گے　　تڑپ دے کر خس وخاشاک کو بجلی بنائیں گے
صیاد کی قفس کی نحوست مٹائیں گے　　کانٹوں کو گدگدا کے تبسم سکھائیں گے
بغاوت کا پرچم اڑاتے چلو　　نظامِ غلامی مٹاتے چلو

ساحرؔ لدھیانوی ترقی پسندوں میں اپنا ایک منفرد مقام اور ایک ممتاز حیثیت رکھتے ہیں۔ ان کے کلام کے مطالعے سے ایک بات بالکل صاف ظاہر ہے کہ ان کی تمام ترہمدردیاں مزدوروں، مفلوکوں، بچوں، ماؤں، کسانوں اور مظلوموں کے لیے وقف ہیں:

مرے سرکش ترانوں کی حقیقت ہے تو اتنی ہے
کہ جب میں دیکھتا ہوں بھوک کے مارے کسانوں کو
غریبوں مفلسوں کو بے کسوں کو بے سہاروں کو
سسکتی نازنینوں کو تڑپتے نوجوانوں کو
حکومت کے تشدد کو امامت کے تکبر کو!
کسی کے چیتھڑوں کو اور شہنشاہی خزانوں کو
تو دل تابِ نشاطِ بزمِ عشرت لا نہیں سکتا
میں چاہوں بھی (تو) خواب آور ترانے گا نہیں سکتا

(اقتباس از: میرے گیت)

وہ دیکھ سامنے کے پرشکوہ ایواں سے
کسی کرائے کی لڑکی کی چیخ ٹکرائی
پھر ایک تیرہ و تاریک جھونپڑی کے تلے
سسکتے بچے پہ بیوہ کی آنکھ بھر آئی!
وہ پھر بکی کسی مجبور کی جواں بیٹی
وہ پھر جھکا کسی در پر غرورِ برنائی
وہ پھر کسانوں کے مجمع پہ گن مشینوں سے
حقوق یافتہ طبقے نے آگ برسائی

(اقتباس از: گریز)

سرمایہ داری، شہنشاہیت اور آمریت کے خلاف بھی انھوں نے آتش فشاں کے پہاڑ برسائے ہیں:

صحنِ جہاں میں رقص کناں ہیں تباہیاں
آقائے ہست و بود کی صنعت گری کی خیر
انساں الٹ رہا ہے رخِ زیست سے نقاب
مذہب کے اہتمامِ فسوں پروری کی خیر
شعلے لپک رہے ہیں جہنم کی گود سے
باغِ جناں میں جلوۂ حور و پری کی خیر
الحاد کر رہا ہے مرتب جہانِ نو
دیر و حرم کے حیلۂ غارت گری کی خیر

ان کی ایک نظم "یہ کس کا لہو ہے" ہے جس کا مکھڑا اکثر لوگوں کی زبان پر رہتا ہے:

اے رہبرِ ملک و قوم ذرا
آنکھیں تو اٹھا نظریں تو ملا
کچھ ہم بھی سنیں ہم کو بھی بتا
یہ کس کا لہو ہے کون مرا؟

دیگر ترقی پسند شعرأ کی طرح انھوں نے بھی مزدوروں اور کسانوں کو بیدار کرنے کی کوشش کی اور کہا:

جاگو اے مزدور کسانو اٹھو اے مظلوم انسانو
ہر بگیا کے مالی تم ہو اس سنسار کے والی تم ہو
وقت ہے دھرتی اپنا لو آگے بڑھو ہتھیار سنبھالو
اٹھو اے مظلوم انسانو
جاگو اے مزدور کسانو

اسی طرح انھوں نے ''آہنگِ انقلاب'' میں انقلاب کے آنے کی بشارت دی ہے مگران کی وہ نظم جو ہندوستان پاکستان کی جنگ کے موقع پر کہی گئی تھی، اپنی طرح کی لازوال نظم ہے۔ اس دھرتی پر جب جب بم برسیں گے، جب جب انسانیت کا خون بہے گا، بہیمیت کا راج ہوگا، ظالم کی حکمرانی ہوگی، تب تب یہ نظم دہرائی جائے گی:

بم گھروں پر گریں کہ سرحد پر روحِ تعمیر زخم کھاتی ہے
کھیت اپنے جلیں کہ اوروں کے زیست فاقوں سے تلملاتی ہے
ٹینگ آگے بڑھیں کہ پیچھے ہٹیں کوکھ دھرتی کی بانجھ ہوتی ہے
فتح کا جشن ہو کہ ہار کا سوگ زندگی میتوں پہ روتی ہے
جنگ تو خود ہی ایک مسئلہ جنگ کیا مسئلوں کا حل دیگی
آگ اور خون آج بخشے گی بھوک اور احتیاج کل دے گی
اس لیے اے شریف انسانو! جنگ ٹلتی رہے تو بہتر ہے
آپ اور ہم سبھی کے آنگن میں شمع جلتی رہے تو بہتر ہے

(اقتباس از: اے شریف انسانو)

اس نظم کا تانا بانا ایسا ہے کہ دنیا میں جب بھی کہیں جنگ ہوگی، اس نظم کو انسانیت کے پیروکار دہرائیں گے۔

ساحؔر نے بین الاقوامی حالات اور دوسری جنگ عظیم کے بعد پیدا ہونے والے ماحول سے بڑی امیدیں لگا رکھی تھیں۔ ان کی ایک طویل نظم ''پرچھائیاں'' ہے۔ جو پابند اور آزاد دونوں ہیئتوں میں تخلیق کی گئی ہے۔ اس سے چند بند ملاحظہ ہوں:

بہت دنوں سے ہے یہ مشغلہ سیاست کا
کہ جب جوان بچے تو قتل ہو جائیں

بہت دنوں سے ہے یہ خبط حکمرانوں کو
کہ دور دور کے ملکوں میں قحط بو جائیں

کہو کہ اب کوئی تاجر ادھر کا رخ نہ کرے
اب اس جگہ کوئی کنواری نہ بیچی جائے گی

کہو کہ اب کوئی قاتل اگر ادھر آیا
تو ہر قدم پہ زمیں تنگ ہوتی جائے گی

کہو کہ آج بھی ہم سب اگر خموش رہے
تو اس دمکتے ہوئے خاکداں کی خیر نہیں

گذشتہ جنگ میں گھر ہی جلے مگر اس بار
عجب نہیں کہ یہ تنہائیاں بھی جل جائیں

گذشتہ جنگ میں پیکر جلے مگر اس بار
عجب نہیں کہ یہ پرچھائیاں بھی جل جائیں

تصورات کی پرچھائیاں ابھرتی ہیں

شمیم کرہانی ابتدا میں رومانی نظمیں کہتے تھے مگر ملک میں تحریک آزادی کا جب زور بڑھا تو وہ بھی سیاسی اور انقلابی لب ولہجہ اختیار کر گئے۔ نوجوانوں کو لڑائی پر آمادہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

جاگ مرے نو عمر سپاہی، جاگ بھی میرے لال
ٹوٹ پڑا ہے ظلم کا لشکر
گرم ہے قتل و غارت گھر گھر
کھلتے ہیں سر کے بال
جاگ مرے نو عمر سپاہی، جاگ بھی میرے لال
قوم کا دم بھرنا ہی دوا ہے
فرض ادا کرنا ہی وفا ہے
دیس جئے مرنا ہی بقا ہے
میان سے تیغ نکال

جاگ مرے نو عمر سپاہی، جاگ بھی میرے لال

(اقتباس از: جگاوا)

جوانوں کو بیدار کرنا، ان کے لہو کو گرمانا، قوم کی غیرت و حمیت کی لاج دلا کر انھیں آگے بڑھانا، وہ اپنا فریضہ خیال کرتے ہیں۔ ان کی ایک نظم "قومی گیت" ہے، جس میں اسی طرح جوانوں کو برسرِ پیکار ہونے کی ترغیب دیتے ہیں:

وہ اور ہیں جو کرتے ہیں ستم، خود شاد ہیں دنیا محوِ الم
ہم زخم پہ رکھتے ہیں مرہم، ہم زخم لگانا کیا جانیں

بے خوف چلے سنگینوں پر، اور روک لی گولی سینوں پر
لکھا ہے ہماری جبینوں پر، ہم سر کا جھکانا کیا جانیں

(اقتباس از: قومی گیت)

۱۹۴۷ء میں ملک تو آزاد ہو گیا لیکن اس دھرتی ماں کو جس کے لیے نہ جانے کیا کیا سختیاں، سزائیں اور ظلم ہمارے نوجوانوں، شہیدوں نے برداشت کی تھیں اور جو خواب آزادی کے متوالوں نے دیکھے تھے، وہ خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو پائے۔ دھرتی ماں کو ذبح کر دیا گیا اور آسمان خاموش کھڑا دیکھتا رہا۔ شمیم کرہانی نے پاکستان چاہنے والوں سے سوال کیا:

هم کو بتلاؤ تو کیا مطلب ہے پاکستان کا؟ جس جگہ اس وقت ہیں مسلم نجس ہے کیا وہ جا؟
نیش تہمت سے ترے، چشتی کا سینہ چاک ہے جلد بتلا کیا زمیں اجمیر کی ناپاک ہے؟
ہیں اماموں کے جو روضے لکھنؤ کی خاک پر بن گئے کیا توبہ توبہ خطۂ ناپاک پر؟

ٹکڑے ٹکڑے کر نہیں سکتے وطن کو اہلِ دل
کس طرح تاراج دیکھیں گے چمن کو اہلِ دل

وہ تقسیم کے خلاف تھے اور انھیں جو خوف اس وقت تھا، وہ خطرہ آج سچ ثابت ہو رہا ہے:

گر وطن میں چھوٹی چھوٹی سی ریاست بن گئی پھر تو یہ سمجھو کہ انگریزی حکومت بن گئی
دس کروڑ اسلام کے لختِ جگر در در پھریں کوچۂ انگریز میں کھاتے ہوئے ٹھوکر پھریں
ٹکڑے ٹکڑے ہو کے مسلم خستہ دل ہو جائے گا نخلِ جمعیت سراسر مضمحل ہو جائے گا

افسوس کہ شمیم صاحب کا جذبہ کام نہ آیا اور تاریخ کی آنکھوں نے وہ دردناک، کرب ناک اور

بہیمیت کا رقص دیکھا، جس کو برِ صغیر کی تاریخ کبھی بھی فراموش نہیں کر سکے گی۔

۱۵ / اگست ۱۹۴۷ء کو ہندوستان کی آزادی برصغیر کی تاریخ کا اہم ترین واقعہ ہے۔ اسی دن کی آرزو لیے جانے کتنے مجاہد آزادی شہید ہو گئے۔ کتنی عورتیں بیوہ ہو گئیں۔ کتنی ماؤں کی کوکھ اجڑ گئی۔ وہ خواب جو آزادی کو لے کر مجاہدانِ آزادی نے دیکھے تھے، جب اسے شرمندۂ تعبیر کرنے کی گھڑی آئی تو ایک داغ لگ گیا۔ یہ ایک ایسا واقعہ تھا، جس سے پیڑھی در پیڑھی لوگ متاثر ہوتے رہے۔ اس خوشی و مسرت، شادمانی اور جوش و جذبے کے موقع پر اکثر شعرائے نے بہترین تخلیقات پیش کیں۔ اس موقع پر اقبال سہیل نے آٹھ نظمیں تخلیق کیں، جن میں سے ایک سے چند شعر یہاں نقل کیے جاتے ہیں:

اے اہلِ وفا ماتم نہ کرو، وہ وعدہ شکن گر جاتا ہے ۔۔۔ جاتا ہے مسافر غم نہ کرو، مہماں ہی تھا گھر جاتا ہے
وہ دورِ مسرت آنے دو، قومی پرچم لہرانے دو ۔۔۔ جاتی ہے غلامی جانے دو، صدیوں کا دلدر جاتا ہے
کچھ سر نہیں شمشاد نہیں، اب جب ہے گلستاں زاد نہیں ۔۔۔ کیا اس کے مظالم یاد نہیں، جانے دو ستمگر جاتا ہے

اس نظم کے آخر تک آتے آتے انھیں تعمیر نشیمن کی فکر ہوتی ہے تو فرماتے ہیں:

ہم کو تو بسر کرنا ہے یہیں، جینا ہے یہیں مرنا ہے یہیں ۔۔۔ اٹھو یہ چمن شاداب کرو، اب غاصبِ خودسر جاتا ہے
بھائی سے خفا بھائی کب تک، باہم یہ صف آرائی کب تک ۔۔۔ اب جوشِ رقابت کیا معنی، جب شوخ ستمگر جاتا ہے
مل جل کر بڑھاؤ شانِ وطن، تعمیر کرو ایوانِ وطن ۔۔۔ ماں جائے ہیں فرزندانِ وطن، جو غیر تھا باہر جاتا ہے

(اقتباس از: منظرِ رخصت)

ایک دوسری نظم جو آزادیِ وطن کے موقع پر کہی گئی تھی، اس کا لب ولہجہ ملاحظہ فرمائیں:

تیور جو اسیروں کے بگڑے، صیاد کی ہمت چھوٹ گئی ۔۔۔ اے ذوقِ جنوں تیرے صدقے، زنجیرِ غلامی ٹوٹ گئی
جمہور کے آگے چل نہ سکی، راجاؤں کی نوابوں کی ۔۔۔ تھی جس پہ بدیسی بیل چڑھی، وہ شاخِ وفا بھی ٹوٹ گئی
جس ننگ سے سر جھک جاتا تھا، غیرت کا قدم رک جاتا تھا ۔۔۔ دامن سے وہ دھبا دور ہوا، چہرے سے وہ کالک چھوٹ گئی

(اقتباس از: نغمۂ بیتاب)

اس قومی جشن کے پرمسرت موقع پر جاں نثار اختر نے کہا:

سینے سے آدھی رات کے ۔۔۔ پھوٹی وہ سورج کی کرن
برسے وہ تاروں کے کنول ۔۔۔ وہ رقص میں آیا گگن
آئے مبارک باد کو ۔۔۔ کتنے شہیدانِ وطن
آزاد ہے، آزاد ہے، آزاد ہے اپنا وطن

اس باب میں جتنے شعرا کا ذکر کیا گیا ہے، تقریباً تمام نے آزادی کے دن مستی کے ترانے گائے۔ اس دن ساعت ایسی تھی کہ اس شادمانی کی گھڑی میں جتنی بھی خوشی منائی جاتی، کم ہی محسوس ہوتی۔ کیوں کہ وہ خواب جو صدیوں سے ہندوستان کی عوام دیکھ رہی تھی، وہ حقیقت میں تبدیل ہو رہے تھے۔ لوگوں کی خوشیوں کا ٹھکانہ نہیں تھا، اس وقت جگر مراد آبادی، جن کی شاعری کا اس زمانے میں ڈنکا بج رہا تھا، انھوں نے کہا:

خدا کرے کہ یہ دستور ساز گار آئے — جو بے قرار ہیں اب تک انھیں قرار آئے
بہار آئے اور اس شان کی بہار آئے — کہ پھول ہی نہیں کانٹوں پہ بھی نکھار آئے
وہ سرخوشی ہو کہ خود سرخوشی بھی رقص کرے — وہ زندگی ہو کہ خود زندگی کو پیار آئے

جگر نے صرف مسرت ہی کا اظہار نہیں کیا بلکہ اندیشہ ہائے دور دراز کا بھی ذکر فرمایا:

چمن چمن ہی نہیں جس کے گوشے گوشے میں — کہیں بہار نہ آئے کہیں بہار آئے
وہ حادثات زمانہ سے محو ہو جائیں — کہ جن کے ذکر سے انسانیت کو عار آئے

نمائشی ہی نہ ہو یہ نظامِ جمہوری
حقیقتاً بھی زمانے کو ساز گار آئے

(اقتباس از: اعلانِ جمہوریت)

اس غیر معمولی جشن کے موقع پر فراق گورکھپوری نے ایک طویل نظم کہی، جس کا عنوان ''کارتکی پورنیما'' ہے، اس نظم میں انھوں نے اپنے تخیل کی جولانیاں کچھ یوں دکھائی ہیں:

سکوتِ نیم شبی نے اٹھا لیا ہے ستار — فلک پہ جلوۂ انجم اسی کی ہے جھنکار
یہ وقت، چرخِ بریں سے یہ بارشِ انوار — یہ رات! چاند نگر سے شعاؤں کا یہ اتار
ہوائیں نیند میں ہیں اور ماہ تاباں کی — شعاعیں بادۂ شبنم کو پی کے ہیں سرشار
ندی پہ چاند کی کرنیں ہیں یا ہیں جل پریاں — یہ دل فریب اشارے یہ رقص شعبدہ کار
فلک سے تا بہ زمیں معجزے اترتے ہیں — زمیں سے تا بہ فلک شب ہے جادوئے بیدار
کروڑوں سال پرانی بھی ہو کے تو ہے نئی — ہزاروں دورِ فلک تیری تازگی پہ نثار

جشنِ آزادی کے موقع پر کہی گئی تمام نظموں سے اگر مثال پیش کی جائے تو ایک باب اس کے لیے ناکافی ہوگا۔ اس شادمانی کے موقع پر جتنی خوشی کا اظہار شعرا نے کیا وہ قابلِ داد ہے، کیوں کہ بڑی

قربانیوں، جانفشانیوں اور لڑائیوں کے بعد آزادی کی نیلم پری ہاتھ آئی تھی مگر ساتھ ساتھ ملک کے ذبیحے نے بہت سے شعراؔ کو مایوس بھی کیا۔ آزادی کے فوراً بعد ہی جس طرح کے واقعات رونما ہوئے اس سے ہمارے شعراؔ کو کافی رنج بھی ہوا۔ اس زخم سے متاثر ہو کر فیضؔ نے کہا:

یہ داغ داغ اجالا، یہ شب گزیدہ سحر
وہ انتظار تھا جس کا، یہ وہ سحر تو نہیں
یہ وہ سَحر تو نہیں جس کی آرزو لے کر
چلے تھے یار کہ مل جائے گی کہیں نہ کہیں
جگر کی آگ، نظر کی امنگ، دل کی جلن
کسی پہ چارۂ ہجراں کا کچھ اثر ہی نہیں
کہاں سے آئی نگارِ صبا، کدھر کو گئی
ابھی چراغِ سرِ رہ کو کچھ خبر ہی نہیں
ابھی گرانیِ شب میں کمی نہیں آئی
نجاتِ دیدہ و دل کی گھڑی نہیں آئی
چلے چلو کہ وہ منزل ابھی نہیں آئی

(اقتباس از: صبح آزادی)

مجازؔ نے اپنے جذبات کا اظہار ان لفظوں میں کیا:

یہ انقلاب کا مژدہ ہے، انقلاب نہیں
یہ آفتاب کا پرتو ہے، آفتاب نہیں
وہ جس کی تاب و توانائی کا جواب نہیں
ابھی وہ سعیِ جنوں خیز کامیاب نہیں
یہ انتہا نہیں، آغازِ کارِ مرداں ہے

(اقتباس از: پہلا جشن آزادی)

آزادی کے بعد ہی ملک کے حالات کچھ ایسے ہو گئے کہ مجازؔ نے وطن آشوب کہا۔ وہ خلوص، وہ جذبہ، وہ ولولے جو آزادی کے لیے دلوں کو گرما رہے تھے، اچانک آزادی کے بعد کہاں کھو گئے؟ ہندو

مسلمان جو آپس میں کندھے سے کندھا ملا کر آزادی، مساوات، بھوک اور غریبی مٹانے کے لیے ایک ساتھ لڑے تھے وہ ساری آرزوئیں کہاں چلی گئیں۔ اس کو عنوان بناتے ہوئے ساحر لدھیانوی نے ایک نظم بہ عنوان ۲۶ رجنوری تخلیق کی، جس میں انھوں نے کئی طرح کے اندیشے ظاہر کیے اور سوال اٹھائے ہیں:

آؤ کہ آج غور کریں اس سوال پر — دیکھے تھے ہم نے جو، وہ حسیں خواب کیا ہوئے؟
دولت بڑھی تو ملک میں افلاس کیوں بڑھا — خوش حالیِ عوام کے اسباب کیا ہوئے؟
نفرت کا روگ آج بھی کیوں لاعلاج ہے — وہ نسخہ ہائے نادر و نایاب کیا ہوئے؟
ہر کوچہ شعلہ زار ہے، ہر شہر قتل گاہ — یک جہتیِ حیات کے آداب کیا ہوئے؟
مجرم ہوں میں اگر، تو گنہگار تم بھی ہو — اے رہبرانِ قوم خطا کار تم بھی ہو

سردار جعفری نے ان تمام واقعات کا انسان دوستی کی نظر سے جائزہ لینے کی کوشش کی ہے۔ ۱۹۴۸ء میں پہلی بھارت پاکستان جنگ ہوئی، یہ نظم اسی تناظر میں ہے:

غلام تم بھی تھے کل تک، غلام ہم بھی تھے — نہا کے خون میں آئی تھی فصلِ آزادی
ہمارے پاس ہے کیا دردِ مشترک کے سوا — مزا تو جب تھا کہ مل کر علاجِ جاں کرتے
خود اپنے ہاتھ سے تعمیرِ گلستاں کرتے — ہمارے درد میں تم اور تمھارے درد میں ہم
شریک ہوتے تو پھر جشنِ آشیاں کرتے
مگر تمھاری نگاہوں کا طور ہے کچھ اور — یہ بھکے بھکے قدم اٹھ رہے ہیں کس جانب
کدھر چلے ہو یہ شمشیر آزمانے کو

(اقتباس از: کون دشمن ہے؟)

سردار جعفری ان نفرتوں، وسوسوں کے بادل سے دور ایک نیا جہان بنانا چاہتے ہیں۔ منٹو کے افسانے ''ٹوبہ ٹیک سنگھ'' کی طرح اس ذبیحے میں صرف عام آدمی کی موت ہوئی۔ جو اپنے پاگل پن میں یہ کہتا تھا کہ یہ پاگل خانہ ہندوستان چلا جائے، لیکن وہ اسی جگہ رہنا چاہتا تھا، جہاں کہ وہ اب تک رہتا تھا۔ اس کو اپنے در و بام سے لگاؤ ہے۔ اپنی مٹی کی سوندھی سوندھی خوشبو سے پیار ہے، اس لیے وہ اپنی مٹی نہیں چھوڑنا چاہتا۔ اسی کے مصداق سردار جعفری سرحد پر کھڑے ہو کر سوچتے ہیں:

اسی سرحد پہ کل ڈوبا تھا سورج ہو کے دو ٹکڑے
اسی سرحد پہ کل زخمی ہوئی تھی صبحِ آزادی

یہ سرحد خون کی، اشکوں کی، آہوں کی، شراروں کی
جہاں بوئی تھی نفرت اور تلواریں اگائی تھی
یہاں بیٹوں سے ماں، پیاری بہن بھائی سے بچھڑی تھی
یہ سرحد جو لہو پیتی ہے اور شعلے اگلتی ہے
ہماری خاک کے سینے پہ ناگن بن کے چلتی ہے
سجا کر جنگ کے ہتھیار میداں میں نکلتی ہے
میں اس سرحد پہ کب سے منتظر ہوں صبح فردا کا

(اقتباس از: صبحِ فردا)

سردارؔ جعفری کی ایک نہایت طویل نظم ''نئی دنیا کو سلام اور جمہور'' ہے۔ جو ۱۹۴۷ء میں شائع ہوئی تھی۔ یہ نظم آزاد اوزان کی بہترین مثال بھی ہے اور بہترین تخلیق بھی۔ موضوع کے اعتبار سے یہ نظم ''اشتراکیت'' کے نظریے سے بہت متاثر ہے۔ اس نظم میں بھی سردارؔ نے چند اندیشے ظاہر کیے ہیں:

یہ خوشی وہ ہے جس کے مقابل، زمانے کی جتنی خوشیاں ہیں سب ہیچ ہیں
لیکن اس ملک میں جس کو ہندوستان کہتے ہیں
یہ خوشی بھی میسر نہیں
ہر طرف کال کی آندھیاں چل رہی ہیں
خاک سے اٹھ رہے ہیں وباؤں کے کالے بگولے
موت کی ڈائنیں چیختی اور چنگھاڑتی پھر رہی ہیں
مائیں بچوں کو آنچل کے نیچے چھپائے ہوئے خوف سے کانپتی ہیں
ان کے کانوں میں ہر سمت سے یہ بھیانک صدائیں چلی آ رہی ہیں
''سوکھ جائیں گے ماؤں کے شاداب سینے
اور بچوں کے ہونٹوں سے اڑ جائے گی مسکراہٹ
ریگ زاروں میں تبدیل ہو جائے گا یہ چمن
دودھ کی جس میں نہریں رواں ہیں''

(اقتباس از: نئی دنیا کو سلام اور جمہور)

یہ نظم اردو نظم کی تاریخ میں غالباً سب سے طویل، کامیاب اور بے مثال نظم ہے۔ اس کے حرف اول میں انھوں نے جس سیاہی کا بیان کیا ہے، وہ بھی اس موقع پر قابل دید ہے:

سیاہ زلفوں سے لپٹے ہوئے ہیں مارِ سیاہ
سیاہ پھن ہیں یہ پھول مسکرائے ہوئے
سیاہ کیڑوں کے مانند رینگتی مخلوق
سیاہ بھوت اندھیرے میں بلبلائے ہوئے
سیہ دوپٹوں کے آنچل سیہ جبینوں پر
سیہ لباس سیہ جسم کو چھپائے ہوئے
سیاہ دودھ ہے ماں کے سیاہ سینے میں
سیاہ بچوں کو آغوش میں سلائے ہوئے
کہاں ہے روشنیِ صبحِ انقلاب کہاں؟
ضمیرِ حضرتِ انساں کا آفتاب کہاں؟

یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ یہ نظم مئی ۱۹۴۷ء میں شائع ہوئی تھی، جسے ۱۹۴۶ء کی تخلیق بھی کہا جا سکتا ہے۔ اس وقت جو ہمارے ملکی حالات تھے، جس طرح کے سیاہ بادل ملک کے افق پر منڈلا رہے تھے۔ اسے محسوس کرتے ہوئے سردارؔ کو ہر چیز سیاہ نظر آنے لگتی ہے، حتیٰ کہ ماں کا دودھ بھی سیاہ ہو جاتا ہے۔

جوشؔ، جہدِ آزادی کے دوران شاعرِ انقلاب کہے جاتے تھے۔ ان کا لہجہ، ان کے الفاظ بموں کی طرح برستے تھے۔ جوانوں کا خون گرمانے میں ان کا کوئی ثانی نہیں تھا لیکن جب ہندوستانیوں کی دیرینہ اور دلی خواہش پوری ہوئی تو ہر سمت شہنائیاں بجنے لگیں۔ طیور رقص کرنے لگے اور کوئلیں کوکنے لگیں۔ ایک طرف یہ نشاط انگیز ماحول تھا تو دوسری طرف نہ جانے کتنے گھر اجڑے، کتنے آنچل تار تار ہوئے اور کتنی ماؤوں کی گودیں اجڑیں، اس کی کوئی انتہا نہیں رہی تھی۔ ابھی جشنِ آزادی منایا ہی جا رہا تھا کہ جو کچھ ہوا اس کا حال ناگفتہ بہ ہے۔ وہ شعرا جنھوں نے آزادی کی آرزو میں نہ جانے کتنے غم برداشت کیے تھے۔ ایسے حالات سے انہیں زبردست صدمہ پہنچا۔ جوشؔ کا انداز انگریزوں کے خلاف آتش فشاں کی حیثیت رکھتا تھا۔ انھیں جب ان حالات کا احساس ہوا تو وہی رنگ و آہنگ جو انگریزوں کے خلاف زخمی شیر کی طرح جھپٹتا تھا، ملکی لوٹ کھسوٹ دیکھ کر ہم وطن لٹیروں کو اپنے تیر و تفنگ کا نشانہ بناتے ہیں اور بجائے جشنِ آزادی کے ''ماتمِ آزادی'' مناتے ہیں:

نسرین و گل کو شعلۂ بے باک کر دیا
سرو و چنار کو خس و خاشاک کر دیا
چھوڑے انار لاکھ کا گھر خاک کر دیا
خود بوئے گل نے دامنِ گل چاک کر دیا

"شعلے بھڑک کے اٹھنے لگے دل کے داغ سے
اس گھر کو آگ لگ گئی گھر کے چراغ سے"

بیڑے ڈبو چکے ہیں جو بے حد و بے حساب ان ظالموں کا حضرتِ الیاس ہے خطاب
وہ جو تمام راہزنوں کا امام ہے وہ شخص آج خضر علیہ السلام ہے
حکام مجرموں کے ہیں دامن سیے ہوئے سی آئی ڈی ہے بادۂ غفلت پیے ہوئے
داروغہ جی ہیں قول، بدوں کو دیے ہوئے چوروں سے کوتوال ہے سازش کیے ہوئے
برٹش کے خادموں کو اچھالے ہوئے ہیں ہم سانپوں کو آستین میں پالے ہوئے ہیں ہم

شیطان ایک رات میں انسان بن گئے
جتنے نمک حرام تھے کپتان بن گئے

کھدر پہن پہن کے بد اطوار آگئے در پر سفید پوش سیہ کار آگئے
اربابِ اقتدار کا اللہ رے کمال دیکھو تو سر بلند، ٹٹولو تو پائمال
کالوں کے عارضوں پہ ہیں گوروں کے خد و خال بھارت کا رنگ روپ ہے برٹش کی چال ڈھال

ہاتھوں میں پھول جیب میں ڈھیلے لیے ہوئے
ساری گرو کی شان ہیں چیلے لیے ہوئے

اس مقام پر پہنچتے پہنچتے ان کا جوش ابال کھانے لگتا ہے اور وہ چاہتے ہیں کہ ایک ایک کی قلعی کھول کر رکھ دوں:

وحشت روا، عناد روا، دشمنی روا ہل چل روا، خروش روا، سنسنی روا
رشوت روا، فساد روا، رہزنی روا القصہ ہر وہ شئے کہ ہے ناکردنی روا

انسان کے لہو کو پیو اذن عام ہے
انگور کی شراب کا پینا حرام ہے

(اقتباس از: ماتمِ آزادی)

یہاں آزادی کے موقع پر کہی گئی جملہ تخلیقات کا اجمالاً جائزہ پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔
جہاں ایک طرف آزادی کی خوشیاں منائی گئیں، وہیں دوسری طرف اس وقت پھوٹ پڑے فرقہ وارانہ فسادات سے مایوس ہو کر اکثر شعرا مایوس ہو گئے۔ وہ لوٹ، قتل، زنا اور راہزنی جو کہ اس وقت روا تھے، اس

کی بھرپور نمائندگی جوشؔ کی مذکورہ نظم کر رہی ہے۔ یہ نظم مسدس کی ہیئت میں ہے، جس میں ۴۴ بند ہیں۔ پوری نظم اسی طرح وفورِ جذبات سے پھٹی پڑتی ہے۔ آخر میں وہ ایک اور نئے انقلاب کی بشارت دیتے ہیں:

وہ تازہ انقلاب ہوا آگ پر سوار — وہ سنسنائی آنچ وہ اڑنے لگے شرار
وہ گم ہوئے پہاڑ وہ غلطاں ہوا غبار — اے بے خبر! وہ آگ لگی آگ، ہوشیار
بڑھتا ہوا فضا پہ قدم مارتا ہوا
بھونچال آرہا ہے وہ پھنکارتا ہوا

(اقتباس از: ماتمِ آزادی)

مگر افسوس کہ وہ بھونچال، جس کی توقع شاعرِ انقلاب نے کی تھی، وہ ابھی گوشۂ گمنامی ہی میں ہے۔ لوٹ کھسوٹ، غریبوں کا خون چوسنے کا عمل اب بھی جاری ہے۔ کاش کوئی تحریک پھر اٹھتی جو ان پشوؤں سے ملک کو نجات دلا دیتی تو کیا ہی اچھا ہوتا۔

ملک کے ذبیحے اور فسادات کے صدمے سے ابھی بھارت اُبرنے بھی نہیں پایا تھا کہ بھارتی تاریخ کا وہ شرمناک سانحہ پیش آیا کہ پورا ملک ایک بار پھر غم کی لہروں میں ڈوب گیا۔ رنج و غم کی ایسی سیاہی پورے ملک میں چھا گئی کہ اسے بیان کرنے سے قلم قاصر ہے۔ اس عظیم سانحہ پر، جس کو بابائے قوم (گاندھی جی) کی وفات کہا جاتا ہے اردو کے تمام شعراء نے اپنے احساسات، جذبات و خیالات کا اظہار نہایت والہانہ طریقے سے کیا۔ گاندھی جی کی وفات پر اس زمانے کے اکثر و بیشتر شعراء نے نظمیں تخلیق کر، انھیں خراجِ عقیدت پیش کیا۔ ان میں اقبال سہیلؔ، مجازؔ، جگرؔ مرادآبادی، اثرؔ لکھنوی، ساحرؔ، آنند نرائن ملاؔ، آل احمد سرورؔ، وامقؔ جونپوری، شمیمؔ کرہانی، جوشؔ ملیح آبادی، وغیرہ کے نام ذہن میں فوراً آتے ہیں لیکن یہاں چند مثالوں پر ہی اکتفا کرنا پڑے گا۔

اقبال سہیلؔ نے بابائے قوم کی وفات پر مرثیہ گاندھی کہا، جس کا عنوان ''گاندھی'' ہے۔ یہ غزل کی ہیئت میں ہے، جس سے چند شعر حاضر کیے جاتے ہیں:

وہ حدیثِ روح، پیامِ جاں جسے ہم نے سن کے بھلا دیا — وہ حریمِ غیب کا ارمغاں جسے پاکے ہم نے گنواں دیا
ہمیں جس نے فتح دلائی تھی، اسے خاک و خوں میں ملا دیا — ہمیں جس نے راہ دکھائی تھی اسے راستے سے ہٹا دیا
اے اتباعِ مسیح نے وہ عجیب دستِ شفا دیا — جو گرے تھے ان کو اٹھا دیا، جو مرے تھے ان کو جلا دیا

تجھے مندروں نے صدائیں دیں کہ ترے کرم سے اماں ملی | تجھے مسجدوں نے دعائیں دیں کہ تباہیوں سے بچادیا
تجھے بے کسی نے سپاہ دی، تجھے مشکلات نے راہ دی | تجھے بجلیوں نے پناہ دی، تجھے تلخیوں نے مزادیا
یہی دھرم ہے، یہی اصل دیں کہ ہو قول سچ تو عمل حسیں | حق واہلِ حق پہ رہے یقیں، یہ پیام سب کو سنا دیا

ترا فیض دہر میں عام ہو، یہ غبار اٹھ کے غمام ہو
تری خاک تیرا پیام ہو، یہ سمجھ کے اس کو بہا دیا

مرثیہ پوری طرح غم میں ڈوبا ہوا ہی نہیں بلکہ گاندھی جی کے کارناموں کی بھی یاد دلاتا ہے۔

اس سانحے پر مجاز نے اپنے جذبۂ بے اختیار کو ''سانحہ'' کے عنوان سے قلم بند کیا:

دردو غمِ حیات کا درماں چلا گیا | وہ خضرِ عصر و عیسیٰ دوراں چلا گیا
ہندو چلا گیا نہ مسلماں چلا گیا | انساں کی جستجو میں اک انساں چلا گیا
برہم ہے زلفِ کفر، تو ایماں ہے سرنگوں | وہ فخرِ کفر و نازشِ ایمان چلا گیا
باچشمِ نم ہے آج زلیخائے کائنات | زنداں شکن وہ یوسفِ کنعاں چلا گیا
کیا وہ جنون و جذبۂ بیدار مرگیا | کیا وہ شبابِ حشر بداماں چلا گیا

خوش ہے بدی جو دام یہ نیکی پہ ڈال کے
رکھدیں گے ہم بدی کا کلیجہ نکال کے

مجاز نے جس طرح اپنے احساسات نظم کیے ہیں، اس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ گاندھی جی کی موت نہ تو ہندو کی اور نہ ہی مسلمان کی موت تھی بلکہ ان کے نزدیک یہ انسانیت کی موت تھی۔ انسانیت کی موت کو واقعی بہت بڑا سانحہ یا سانحۂ عظیم کہا جائے تو بے جانہ ہوگا کیوں کہ انسان کی موت تو ہوتی ہی رہتی ہے لیکن اگر انسانیت کی موت ہوجائے تو سوائے حیوانیت کے بچے گا ہی کیا؟ اور جب حیوانیت ہوگی تو موت کا رقص ہوگا اور کچھ بھی نہیں۔ گاندھی جی کی روح کو جوشؔ ملیح آبادی نے اپنا خراجِ عقیدت درج ذیل طریقے سے پیش کیا:

اے زمیں کی جیب کے آئینہ الماس بار | اے فلک کی بزم کے مہر درخشانِ بہار
اے وطن کی سرزمیں کے آسمانِ ذی وقار | اے زمانے کے صدف کے گوہرِ انجم شکار

اے صفا کی موج کے لعلِ درخشاں السلام
السلام اے ہند کے شاہِ شہیداں السلام

تو ہی اک دانائے کامل بزم نادانی میں تھا　　روشنی کا تو منارہ بحرِ طغیانی میں تھا
تیرے دم سے زمزمہ گنگا کی جولانی میں تھا　　نغمہ تجھ سے کوثر و تسنیم کے پانی میں تھا

اے غرورِ ہندو و فخرِ مسلماں السلام
السلام اے ہند کے شاہِ شہیداں السلام

جب سے تو اے بلبلِ شیریں زباں خاموش ہے　　مہر بر لب گلستاں ہے، باغباں خاموش ہے
بوئے گل آزردہ ہے، جوئے رواں خاموش ہے　　گلشنِ دیرینۂ ہندوستاں خاموش ہے

السلام اے ساکنِ شہرِ خموشاں السلام
السلام اے ہند کے شاہِ شہیداں السلام

(اقتباس از: السلام اے ہند کے شاہِ شہیداں السلام)

شمیم کرہانی نے ایک طویل نظم اس سانحۂ عظیم پر کہی تھی، اس سے بھی چند بند ملاحظہ ہوں:

جگاؤ نہ باپو کو نیند آگئی ہے

وہ حق کے لیے تن کے اڑ جانے والا
نشاں کی طرح رن میں گڑ جانے والا
نہتھا حکومت سے لڑ جانے والا
بسانے کی دھن میں اجڑ جانے والا
بنا ظلم کی جس سے تھرّا گئی ہے　　جگاؤ نہ باپو کو نیند آگئی ہے

نہ دل کش تماشے، نہ رنگیں نظارے
نہ راحت کی کلیاں، نہ عشرت کے تارے
بہت تھک گیا تھا مشقت کے مارے
ذرا لگ گئی آنکھ جمنا کنارے
تھکن آج ٹھنڈی ہوا پا گئی ہے　　جگاؤ نہ باپو کو نیند آگئی ہے

کوئی اس کے خوں سے نہ دامن بھرے گا
بڑا بوجھ ہے سر پہ کیوں کر دھرے گا
چراغ اس کا دشمن جو گل بھی کرے گا

اَمر ہے اَمر وہ بھلا کیا مرے گا

حیات اس کی خود موت پر چھا گئی ہے　　جگاؤ نہ باپو کو نیند آ گئی ہے

وہ پربت وہ بحرِ رواں سو رہا ہے

وہ پیری کا عزمِ جواں سو رہا ہے

وہ امنِ جہاں کا نشاں سو رہا ہے

وہ آزاد ہندوستاں سو رہا ہے

اٹھے گا، سحر مجھ سے بتلا گئی ہے　　جگاؤ نہ باپو کو نیند آ گئی ہے

جن شعرا کے کلام سے بھارتی تاریخ کے سانحۂ عظیم کی مثالیں اب تک پیش کی گئیں، وہ شہادتِ گاندھی، ملک کا سوگ، اور درس عبرت کے لیے کافی ہیں۔ اس سے زیادہ مثالیں پیش کرنا مناسب نہیں کیوں کہ ایک ہی واقعہ کو بار بار دہرانا مناسب نہیں۔ ورنہ شعرا نے جو خراجِ عقیدت گاندھی کو پیش کیا ہے، اس کے بعد ملک میں کسی بھی سیاسی قائد کو اس طرح خراجِ عقیدت شاید ہی پیش کیا گیا ہو۔ اس لحاظ سے گاندھی کی خدمت میں پیش کی گئی تمام نظموں کا مطالعہ بہت خوب ہوگا مگر اس کا یہ محل نہیں۔

اس باب میں اب تک جتنے شعرا کی شاعری سے مثالیں درج کی گئیں، وہ اپنے عہد کی شاعری کی نمائندگی کرنے کے لیے کافی ہیں۔ اس طرح اس مطالعے میں، ہیچمداں اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ شاعری سیاست سے کندھے سے کندھا ملا کر ہمیشہ چلتی رہی ہے۔ اس سلسلے میں بیسویں صدی کی نصف اول کی شاعری کو خصوصاً پیش کیا جا سکتا ہے، جب شاعری نے سماج اور سیاست کا ہر قدم پر ساتھ دیا، نوجوانوں کے دلوں کو گرمایا، میدان کارزار میں عورتوں کو بھی ساتھ لائی، پرانے بت ڈھائے اور نئے تعمیر کیے۔ ادب برائے ادب کی جگہ، ادب برائے زندگی کے نظریے کو پروان چڑھایا، جس کی بانگ آج بھی سنائی دے رہی ہے۔ اس دور کی سیاسی شاعری کو کبھی بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ اس نے تحریک آزادی میں جس قدر اہم کردار نبھایا ہے، وہ لازوال ہے۔ ان چاروں فصلوں میں اب تک جو بحثیں کی گئیں ان سے بآسانی تحریک آزادی کے دوران پروان چڑھنے والی سیاسی شاعری کا اندازہ بخوبی کیا جا سکتا ہے۔ اس باب میں بعض شعرا کی شاعری کا جائزہ نہیں لیا جا سکا، جیسے: تلوک چند محروم، منیر شکوہ آبادی، درگا سہائے سرور جہان آبادی، احمق پھپھوندوی، سیماب اکبر آبادی، آنند نرائن ملاؔ، جاں نثار اختر، غلام ربانی تاباںؔ، اثر لکھنوی اور سلام مچھلی شہری وغیرہ لیکن جب بھی کبھی اردو میں سیاسی

شاعری کا تفصیلی ذکر کیا جائے گا تو ان کی شاعری کا جائزہ لینا ناگزیر ہوگا۔ اس کتاب میں باب کی تقسیم کو دیکھتے ہوئے نمائندہ شاعروں کے کلام کا جائزہ لیا گیا ہے تاکہ تحریکِ آزادی کے دوران ہونے والی سیاسی شاعری کے خدوخال اجاگر ہو سکیں۔

اگلے باب میں سیاسی شاعری کے ارتقا سے بحث مقصود ہے۔ جس میں ''رومانی تحریک'' اور ''ترقی پسند تحریک'' کے ساتھ ساتھ ''سیاسی اور ادبی تحریک کا رشتہ'' بھی متعین کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

*****

حواشی

۱ واضح ہو کہ یہ نظم کلیات میں ''مسلم لیگ'' کے عنوان سے درج ہے جب کہ یہی نظم ''اردو میں قومی شاعری کے سو سال میں طمطراق لیگ'' کے عنوان سے درج ہے۔ اسی طرح ایک اور نظم ہے، جس کا مطلع ہے:

مسلمانوں کے تم نے طالع شیون بھی دیکھے ہیں
نئے سب ''انقلاب گردشِ گردوں'' بھی دیکھے ہیں

اس نظم کا بھی کلیات میں کوئی عنوان نہیں ہے مگر جاں نثار اختر کے انتخاب ''ہندوستان ہمارا'' میں ''انقلابِ چرخ گردوں'' کے عنوان سے درج ہے لیکن تعجب ہے کہ مطلع کے بعد کے شعر سے ''انقلاب چرخ گردوں'' انھوں نے درج کیا ہے۔ اس بات کا قوی امکان ہے کہ ''انقلاب گردش گردوں'' ہی سہواً ''انقلاب چرخ گردوں'' ہو گیا ہو، واللہ اعلم۔

۲ یہاں اس بات کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ ''سیاست داں'' کا تصور بیشتر آزادی سے قبل اور آزادی کے بعد کے کچھ برسوں تک محدود ہے۔ جب سیاست داں سماج کے تئیں اپنی کچھ ذمہ داریاں محسوس کرتے تھے۔ آج اور پچھلی صدی کی آخری چوتھائی کے سیاسی کارکنان کے لیے ''سیاست داں'' کا لفظ یکسر اپنی موزونیت کھو چکا ہے۔ کیوں کہ اس لفظ میں سماج اور ملک کے تئیں مثبت رجحان و تعمیری نظریہ مضمر ہے۔ لہٰذا آج کے سیاسی کارکنان کو ''سیاست کار'' کا نام دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کیوں کہ ''کار'' ان کے پیشہ وارانہ نظریے کی بہتر نمائندگی کرتا نظر آتا ہے۔ اس سے ان کے اوصاف و محرکات کی ایک شبیہہ بنتی نظر آتی ہے، پھر بھی یہ ترکیب سیاست سے جڑے کام کرنے والوں کے سامنے بونی نظر آرہی ہے۔

۳ یہ نظم ''ہندوستان ہمارا'' میں ''شعلۂ فانوسِ ہند'' کے نام سے درج ہے اور اسی نام سے ''آزادی کی کہانی: اردو کی زبانی'' میں بھی درج ہے، لیکن ''ضبط شدہ نظمیں'' اور ''اردو میں قومی شاعری کے سو سال'' میں ''فانوسِ ہند کا شعلہ'' کے عنوان سے نقل ہے۔

''فانوسِ ہند کا شعلہ'' کا مطلع یہ ہے:

زندہ باش اے انقلاب اے شعلۂ فانوس ہند
گرمیاں جس کی فروغ منقلِ جاں ہوگئیں

جب کہ ''شعلۂ فانوسِ ہند'' کا مطلع ذرا سی تبدیلی کے ساتھ درج کیا گیا ہے:

زندہ باد اے انقلاب! اے شعلۂ فانوسِ ہند
گرمیاں جس کی فروغِ مشعلِ جاں ہوگئیں

اسی طرح دوسرے شعر کے پہلے مصرعے کو ''فانوسِ ہند کا شعلہ'' میں:

بستیوں پر چھا رہی تھیں موت کی خاموشیاں

لکھا گیا ہے جب کہ ''شعلۂ فانوسِ ہند'' میں ''...تاریکیاں'' درج کیا گیا ہے۔ اس سے محسوس ہوتا ہے کہ شاعر نے بعد میں مصرعے کو چست کرنے کے لیے تبدیلی کی ہے۔ سنِ اشاعت صرف ''ضبط شدہ نظمیں'' کے مرتب نے درج کیا ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ''ویر بھارت'' لاہور میں ۱۹۳۰ میں شائع ہوئی تھی۔ اس لیے وثوق سے اول اور آخر کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا، پھر بھی ''بستیوں پر چھا رہی تھیں موت کی خاموشیاں'' کا مصرع اصلاح شدہ معلوم ہوتا ہے کیوں کہ موت کی مناسبت سے خاموشی موزوں معلوم ہوتی ہے۔

ؔ۴ یہ (سائمن کمیشن) نظم ''ہندوستان ہمارا'' اور ''آزادی کی کہانی: اردو کی زبانی'' میں اسی عنوان سے درج ہے لیکن ''اردو میں قومی شاعری کے سو سال'' میں ''سائمن کمیشن کا مقاطعہ'' کے عنوان سے نقل ہے۔ ان دونوں کتابوں میں یہ نظم آٹھ اشعار پر مشتمل ہے لیکن ''اردو میں قومی شاعری کے سو سال'' میں ایک شعر زائد ہے، جو یہ ہے:

کٹ کے بیگانوں سے مل جانا یگانوں کو سکھا
لارڈ برکن ہیڈ کو نرگس کی طرح حیران کر

ؔ۵ کلیات میں اس غزل پر کوئی عنوان درج نہیں ہے، جب کہ ''ہندوستان ہمارا'' اور ''آزادی کی کہانی...'' میں اسے ''جورِ غلامانِ وقت'' اور ''اردو میں قومی شاعری کے سو سال'' میں اسے ''دیکھیے کب تک رہے'' کے عنوان سے شامل کیا گیا ہے۔

ؔ۶ اسی غزل سے اشعار کا انتخاب کر کے علی جواد زیدی صاحب نے ''اردو میں قومی شاعری کے سو سال میں'' چکی کی مشقت کے عنوان سے چھ شعر درج کیے ہیں۔

حسرت اپنے خیالات کا اظہار بغیر کسی عنوان کے کر دیا کرتے تھے۔ اس طرح ان کی وہ غزلیں، جنھیں غزلِ مسلسل کہا جا سکتا ہے اور جن کا عنوان بھی طے کیا جا سکتا ہے، دانشوروں نے اپنی طبع رسا سے ان کا انتخاب کر، عنوان کے ساتھ شائع کیا ہے۔

ؔ۷ بحوالہ: تہذیب کی کہانی (حصہ دوم): ارجن دیو، ص ۲۳۰

۸ شاعرِ حریت وفطرت: جوشؔ ملیح آبادی از گوپی چند نارنگ مشمولہ ''الفاظ''، ص۹

۹ سردارؔ جعفری: انقلاب سے خواب تک از خلیق انجم مشمولہ ''عالمی اردو ادب ۲۰۰۱''، سردارؔ جعفری فن اور شخصیت، ص ۲۸۶

اردو میں سیاسی شاعری کا ارتقا

فصل الف

رومانی تحریک

اردوادب میں رومانیت کا تصور مغرب سے آیا ہے، جس پر مغرب میں کافی بحث ہوتی رہی ہے۔ رومانیت کیا ہے؟ اس پر بھی مختلف آراء پیش کی جاتی رہی ہیں اور اس سے متعلق مختلف نظریات بھی سامنے آتے رہے ہیں۔ اردو میں رومانیت نے کبھی بھی اس طرح سے ایک تحریک کی شکل اختیار نہیں کی، جس طرح سے کہ مغرب میں رومانیت کا تصور ایک منظم تحریک کی شکل میں سامنے آیا تھا۔ اس کے باوجود ایک رجحان کے طور پر اردو میں ایک خاص عہد میں رومانیت کے عناصر واضح طور پر نظر آتے ہیں۔ اس لیے مغرب کی رومانی تحریک اور اردو کی رومانی تحریک میں یکسانیت اور اختلاف کو واضح کرتے ہوئے، اردو میں رومانی تحریک کا جائزہ لیا جائے گا۔

رومانیت، کلاسیکیت اور حقیقت نگاری عالمی ادب میں تین اہم تحریکیں رہی ہیں۔ رومانیت کا تعلق کلاسیکیت سے بہت گہرا رہا ہے۔ دراصل رومانیت کلاسیکیت کے خلاف ردِعمل کے طور پر ہی ابھری تھی۔ کلاسیکیت کسی بھی ادب میں اس وقت وجود میں آتی ہے، جب وہ زبان ایک معیار تک پہنچ چکی ہوتی ہے۔ اس میں محاوروں، استعاروں اور علامتوں وغیرہ کی تشکیل ہو چکی ہوتی ہے۔ وہ ادب کافی نشیب وفراز کے مراحل سے گزر چکا ہوتا ہے، اس میں کچھ ایسی تخلیقات وجود میں آچکی ہوتی ہیں، جو ہر عہد میں اپنی معنویت برقرار رکھتی ہیں اور وقت کی کوئی بھی گردش ان کو مٹانے سے قاصر رہتی ہے۔ اس کے علاوہ، اس میں ایک قسم کی آفاقیت بھی موجود ہوتی ہے۔ ان اعلیٰ اور آفاقی تخلیقات سے کچھ اصول و ضوابط بھی تشکیل کیے جاسکتے ہیں۔ پھر ان اصول وضوابط پر مبنی تخلیقات کو کلاسیکی ادب کہا جانے لگتا ہے۔ لیکن اکثر یہ ہوتا ہے کہ وہ معیار اور اصول وضوابط کا دائرہ بہت تنگ ہو جاتا ہے۔ ان پر اصول پسندی اور عقلیت حد درجہ تک حاوی ہونے لگتی ہے۔ اس میں نئے تجربات، جذبات اور تخیلات کے لیے بہت کم

گنجائش رہتی ہے۔ ایسے میں ایک تخلیق کار، جسے اپنی آزادی اور اپنی ذات بہت عزیز ہوتی ہے۔ وہ اس میں گھٹن محسوس کرنے لگتا ہے اور آخر کار وہ کلاسیکی اصولوں سے انحراف کرنے لگتا ہے۔ یہ انحراف ہی رومانیت کی بنیاد ہوتا ہے لیکن رومانیت کے لیے ایک شرط یہ ہے کہ انحراف کسی مخصوص سمت میں نہ ہو اور انحراف بھی چند منظم اصول و نظریات کا پابند ہو کر نہ رہ جائے ورنہ یہ انحراف رومانیت نہیں کہا جاسکے گا کیوں کہ علی گڑھ تحریک اور ترقی پسند تحریک بھی کلاسیکیت سے منحرف تھیں لیکن ان کا انحراف اصول و ضوابط پر مبنی انحراف تھا، اس لیے ان دونوں تحریکوں کو رومانی تحریک نہیں کہہ سکتے ہیں۔

رومانیت کو دراصل رومانس (Romance) سے اخذ کیا گیا ہے، جو رومن زبان کا ایک لفظ ہے۔ قدیم فرانسیسی میں اسے Romans اور قدیم لاطینی میں اسے Romanice کہتے تھے۔ لغات میں اس لفظ کے دو معنی ملتے ہیں۔ اول، یہ لفظ ان زبانوں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، جن کی ارتقا لاطینی زبانوں، جیسے فرانسیسی، اسپینی، پرتگالی وغیرہ سے ہوئی ہے۔ دوم، وہ خیالی قصے کہانیاں، جو حقیقی زندگی سے بہت دور ہوں، ان میں عشق و محبت کی داستانیں ہوں اور نہایت آراستہ و مبالغہ آمیز ہوں لیکن ادبی اصطلاح کے طور پر اس کے معنی اور بھی وسیع اور وضاحت طلب ہوں، انھیں رومانیت سے منسوب کیا گیا۔

ادب میں کئی تحریکیں سیاسیات، سماجیات، عمرانیات، نفسیات وغیرہ سے آتی رہی ہیں، رومانیت کی تحریک بھی اسی نوعیت کی ہے۔ اٹھارویں صدی میں جب مغربی زندگی میں کلاسیکی پابندیاں حد سے زیادہ بڑھ گئیں اور ساتھ ہی پابندیاں اکثر زمیندارانہ نظام کے مفاد میں تھیں۔ یہاں تک کہ روز مرّہ کی زندگی میں ہر قدم پر، اٹھنے بیٹھنے کے آداب، کھانے پینے کے آداب، ان سب میں پھنس کر انسانی زندگی بہت سی بیڑیوں میں جکڑ کر رہ گئی تھی۔ عقلیت پسندی، اصول پرستی، تقلید اور میانہ روی کلاسیکی زندگی کی بنیاد بن کر رہ گئی تھیں۔ ایسے میں آزادی کے خواہاں انسانوں نے، اس کے خلاف ایک آواز اٹھائی، جس پر بڑی تعداد میں لوگوں نے لبیک کہا۔ روسو (Rousseu) کا یہ قول کہ ''انسان آزاد پیدا ہوا ہے مگر جہاں دیکھو وہاں پابہ زنجیر ہے۔'' (بحوالہ، حسن: ۱۹۵۵، ص ۱۲) ان آزاد اور کلاسیکیت سے پریشان لوگوں کے لیے مشعلِ راہ بن گیا۔ روسو نے عقل اور جذبات کے سلسلے میں کہا کہ: ''انسانی ادراک بڑی حد تک جذبات کا منت کش ہے اور اسی طرح جذبات عقل کے محتاج ہیں، دونوں ایک دوسرے کے بغیر مکمل نہیں ہوسکتے ۔۔۔ جذبات پر اگر کوئی معقول پابندی ہوسکتی ہے تو وہ دوسرے اعلیٰ تر جذبات ہی کی ہوسکتی ہے۔'' (حسن: ۱۹۵۵، ص ۱۴)

روسو کے ان خیالات نے مغربی زندگی میں ایک آگ سی پیدا کر دی۔ اور آگے چل کر انقلاب فرانس و دوسرے مغربی ممالک کے انقلاب میں، ان خیالات نے بڑا اہم کردار نبھایا۔ ادب میں ۱۸۷۱ء میں سب سے پہلے واٹن اور ہرڈ نے یہ لفظ استعمال کیا اور De Stael نے سب سے پہلے اسے ادبی اصطلاح کے طور پر استعمال کیا۔ رومانیت کیا ہے؟ اور یہ کلاسیکیت سے کس طرح انحراف کرتی ہے؟ اس سلسلے میں ڈاکٹر اسلوب احمد انصاری رقمطراز ہیں کہ: ''رومانیت کی بلیغ ترین تعریف یہی ہے کہ جہاں کلاسیکی ادیب منضبط معاشرہ کا تابع ہوتا ہے وہاں رومانی ادیب شخصیت کے خوش گوار لب ولہجہ پر ایمان رکھتا ہے۔ مگر میری رائے میں ان دونوں قسم کے کارناموں کے درمیان جو امر سب سے بڑھ کر نمایاں حیثیت رکھتا ہے وہ یہ کہ کلاسیکی ادب عقل اور تسلیم شدہ نظریوں سے سروکار رکھتا ہے۔ اور رومانی ادب میں تمام تر زور احساس وجدان اور جذبہ پر ہوتا ہے۔'' (انصاری: ۱۹۹۵، ص ۵۹)

اس طرح اسلوب احمد انصاری نے رومانیت میں شخصیت کو سب سے زیادہ اہمیت دی ہے۔ صحیح ہے کہ رومانیت میں ذاتی شخصیت کا بہت اہم کردار ہوتا ہے لیکن رومانیت اتنی محدود نہیں ہے جیسا کہ اسلوب احمد انصاری نے بیان کیا ہے۔ ڈاکٹر شارب ردولوی کا خیال زیادہ واضح ہے لیکن انھوں نے بھی یہاں پر کلاسیکیت سے بغاوت یا انحراف کا ذکر نہ کر کے ایک طرح سے رومانیت کو محدود کر دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ''خالص ادبی معنوں میں اس لفظ کا اطلاق عشق ومحبت کی داستانوں، دورِ وسطیٰ کے جنگی کارناموں، کہانیوں اور آراستہ پر عظمت زبان میں لکھے ہوئے نظم ونثر کے قصوں پر ہوتا ہے۔'' (ردولوی: ۱۹۹۴، ص ۷۸)

رومانیت کے سلسلے میں ڈاکٹر محمد حسن کی تعریف سب سے زیادہ جامع معلوم ہوتی ہے۔ وہ تحریر کرتے ہیں کہ: ''رومان کا لفظ ''رومانس'' سے نکلا ہے اور رومانس زبان میں اس قسم کی کہانیوں پر اس کا اطلاق ہوتا تھا جو انتہائی آراستہ اور پر شکوہ پس منظر کے ساتھ عشق ومحبت کی ایسی داستانیں سناتی تھیں جو عام طور پر دورِ وسطیٰ کے جنگ جو اور خطر پسند نوجوانوں کے مہمات سے متعلق ہوتی تھیں اور اس طرح اس لفظ سے تین خاص مفہوم وابستہ ہو گئے۔

۱۔ عشق ومحبت سے متعلق تمام چیزوں کو رومانی کہا جانے لگا۔

۲۔ غیر معمولی آراستگی، شان وشکوہ، آرائش، فراوانی اور محاکاتی تفصیل پسندی کو رومانی کہنے لگے اور

۳۔ عہدِ وسطیٰ سے وابستہ تمام چیزوں سے لگاؤ اور قدامت پسندی اور ماضی پرستی کو رومانی کا لقب دیا گیا۔'' (حسن: ۱۹۵۵، ص ۱۱)

اس سلسلے میں پروفیسر سید احتشام حسین کا نظریہ سب سے زیادہ متوازن نظر آتا ہے۔ انھوں نے رومانیت کے تصور کو ڈاکٹر محمد حسن کی طرح نہ تو غیر ضروری طور پر پھیلایا ہے اور نہ تو ان کے یہاں رومانیت کا تصور بہت زیادہ محدود ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ: ''رومان سے مراد حسن عشق کا افلاطونی اور تخیلی بیان نہیں بلکہ روایات سے بغاوت۔ نئی دنیا کی تلاش۔ خوابوں اور خیالوں سے محبت۔ ان دیکھے حسن کی جستجو۔ دفورِ تخیل اور وفورِ جذبات۔ انانیت میں ڈوبی ہوئی انفرادیت۔ آزادیٔ خیال جس سے تابمقدور لطف اٹھانے میں نا آسودگی کا احساس اور اس کا کرب۔ میں ان سب کو رومانیت کہتا ہوں رومان اسے بھی کہتا ہوں جو حقائق کی جستجو۔ مادّی اسباب سے زیادہ خیالات وتصورات کی رنگین دنیا میں کرتا ہے۔''
(حسین: پگڈنڈی، ص ۱۱۶)

اس طرح سے رومانیت کا تصور مختلف لوگوں کے یہاں مختلف رہا ہے کسی نے کلاسیکیت سے بغاوت کو زیادہ اہمیت دی ہے، کسی نے ذاتی انفرادیت کو زیادہ اہمیت دی ہے تو کسی نے جذباتیت کو زیادہ اہمیت دی۔ کسی نے عہدِ وسطیٰ کی نہایت آراستہ اور پرشکوہ عشقیہ داستانوں کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ کسی نے ماضی پرستی یعنی ہر قدیم چیز کو عزت کی نظر سے دیکھنے کو زیادہ اہمیت دی ہے۔ دراصل ان ساری خصوصیات کو ملا کر ہی رومانی ادب کو دیکھا جانا چاہیے تبھی اردو میں رومانی ادب کے نقوش ملیں گے وگرنا اردو ادب میں، رومانیت ان معنوں میں کبھی آئی ہی نہیں جس طرح مغرب میں یہ کلاسیکیت کے خلاف ایک تحریک کے طور پر ابھری تھی۔ رومانیت کی بنیادی شناخت کلاسیکیت کی عقلیت پسندی، اصول پرستی اور میانہ روی کو نظر انداز کر کے، ذاتی طور پر ہر ایک چیز کو دیکھنا ہی رومانیت تھی۔

اردو ادب میں رومانیت کے ابتدائی نقوش سب سے پہلے اقبالؔ کے یہاں نظر آتے ہیں۔ اگر چہ ان کے یہاں ایک منظم فکر پائی جاتی ہے، جو رومانیت کی نفی کرتی ہے لیکن وہ صاف الفاظ میں یہ بھی کہتے ہیں:

اچھا ہے دل کے پاس رہے پاسبانِ عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

حقیقت میں اقبالؔ اپنی شاعری میں دل کو کبھی کبھی ہی تنہا چھوڑتے ہیں ورنہ فکری شکل میں ان کے یہاں عقل پرستی ہر وقت موجود رہتی ہے۔ دراصل اقبالؔ نے خودی اور عشق پر بہت زور دیا ہے اور یہ

خودی اور عشق ہی انھیں رومانیت کی طرف لے جاتے ہیں۔

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے
بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

اردو میں رومانیت کے سب سے بڑے شاعر اختر شیرانی ہیں اور رومانیت ہی ان کی بنیادی شناخت ہے۔ ان کی شاعری میں رومانیت کے علاوہ مشکل ہی سے کوئی دوسری قابلِ ذکر بات ملے گی۔ اختر شیرانی کے یہاں جذبات کا وفور دریا کی تیز موجوں کی طرح رواں دواں ہوتا ہے۔ ان کی شاعری میں کائنات نہیں بلکہ ایک نئی کائنات کو آباد کرنے کا تصور ملتا ہے، جو دنیا کی تمام برائیوں سے دور بڑی پر کشش اور سحر زدہ معلوم ہوتی ہے، جہاں وہ اپنی محبوبہ سلمیٰ اور لیلیٰ کے ساتھ نظر آتے ہیں اور ایسے میں فطرت اپنی تمام رنگینیوں اور رعنائیوں کو ان پر نثار کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ اختر شیرانی نے سلمیٰ کا جو تخیلاتی کردار بنایا ہے، یہ دنیا میں انسان کے حسن و جمال اور اس کی معصومیت کی علامت بن کر ابھرتا ہے اور ہمیں بے اختیار ورڈس ورتھ کے کردار لوسی کی یاد دلاتا ہے۔ یہاں پوری فضا تخیلاتی اور سحر زدہ سی نظر آتی ہے۔ اس میں انسان تمام تر برائیوں سے پاک نظر آتا ہے، جہاں اس میں ازلی معصومیت نظر آتی ہے۔ یہ ساری باتیں اختر شیرانی کی شاعری کی بنیادی خصوصیات ہیں۔

ان چاند ستاروں کے بکھرے ہوئے شہروں میں
ان نور کی کرنوں کی ٹھہری ہوئی لہروں میں
ٹھہری ہوئی نہروں میں، سوئی ہوئی لہروں میں
اے خضرِ حسیں لے چل! اے عشق کہیں لے چل!

آنکھوں میں سمائی ہے اک خواب نما دنیا
تاروں کی طرح روشن مہتاب نما دنیا
جنت کی طرح رنگیں شاداب نما دنیا
لِلّٰہ وہیں لے چل! اے عشق کہیں لے چل!

(اقتباس از: اے عشق! کہیں لے چل!)

ابھی سے جاؤں اور وادی کے نظاروں سے کہہ آؤں
بچھا دیں فرشِ گل وادی میں گلزاروں سے کہہ آؤں
چھڑک دیں مستیاں پھولوں کی مہکاروں سے کہہ آؤں
کہ سلمیٰ میری سلمیٰ نور برسائے گی وادی میں
سنا ہے میری سلمیٰ رات کو آئے گی وادی میں

(اقتباس از: انتظار)

اختر شیرانی کے بعد جو نام رومانی ادب میں لیا جاسکتا ہے، وہ جوش ملیح آبادی کا ہے۔ جوش کا اپنا لب ولہجہ ہے۔ انھیں شاعر فطرت، شباب وانقلاب کا لقب بیک وقت حاصل تھا۔ ان کے یہاں جذبات کی شدت ہر جگہ پورے آب وتاب کے ساتھ ملتی ہے اور جذبات کی یہی شدت انھیں رومانی شاعر بناتی ہے۔ یہ رومانیت ان کے یہاں ہر جگہ پائی جاتی ہے، چاہے وہ عشقیہ شاعری ہو یا انقلابی۔

عجیب حسن ٹپکتا ہے چشم و ابرو سے
مہک رہی ہے صبا کم سنی کی خوشبو سے
نمی ہے زلف میں اشنان کر کے نکلی ہے
یہ کس کی موت کا سامان کر کے نکلی ہے

(گنگا کے گھاٹ پر)

جوش کے بعد جن شعرا کے یہاں رومانیت کا اثر دکھائی دیتا ہے، ان میں حفیظ جالندھری، حامد اللہ افسر، ساغر نظامی، روش صدیقی، احسان دانش، روش صدیقی اور سکندر علی وجد کا نام خاص طور سے لیا جاسکتا ہے۔ حالاں کہ بنیادی اعتبار سے یہ شعرا ترقی پسند ہیں لیکن ان کا اندازِ بیان، انھیں رومانی ادب کی طرف لے جاتا ہے۔ اس عہد کے بعد جدید ادب میں بھی رومانی ادب کی کئی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ جدیدیت نے ذات کو جس طرح مرکزی اہمیت دی، وہ اسے رومانی ادب کی طرف لے جاتی ہے۔ اس کے علاوہ جدیدیت نے تجربوں کو جو اہمیت دی اور کلاسیکی و ترقی پسندی سے جو انحراف اور بغاوت کی وہ بھی جدید ادب کو رومانی ادب کے قریب لے گئی۔ رومانی ادب میں نہایت آراستہ اور پر شکوہ بیان کو بہت اہمیت دی گئی تھی، جدیدیت نے بھی آراستہ زبان کو فروغ دیا لیکن جدیدیت نے اس آراستگی میں علامت اور استعارے کو خاص اہمیت دی۔ اس لیے رومانی ادب کی یہ خصوصیت پوری طرح سے تو نہیں لیکن ایک

جز کے طور پر یہاں بھی پائی جاتی ہے۔ اس طرح جدیدیت میں بھی رومانیت کے کافی واضح اثر دیکھے جا سکتے ہیں، چاہے وہ جدید شاعری ہو یا جدید فکشن، خاص طور سے افسانہ میں یہ انحراف مزید واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔

اردو میں رومانیت کی شناخت کے لیے ایک بڑی دقت یہ ہے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جنھیں رومانی ادب کہا جاتا ہے، ساتھ ہی ان کا شمار کلاسیکیت میں بھی ہوتا ہے۔ جب کہ رومانیت کلاسیکیت کی ضد کے طور پر ہی آئی تھی۔ مثال کے طور پر ہماری داستانیں: مثلاً فسانۂ عجائب، جس میں رومانی ادب کی بہت سی خصوصیات موجود ہیں۔ اس میں آراستہ اور پر شکوہ بیانیہ بھی ہے۔ تخیل اور جذباتیت کی فراوانی بھی اور یہ ایک عشقیہ قصہ بھی ہے۔ یہ ساری چیزیں اسے رومانی ادب بناتی ہیں لیکن فسانۂ عجائب کو ہمارے کلاسیکی ادب میں شمار کیا جاتا رہا ہے۔ اردو میں تخیلاتی اور حقیقت سے ماورا شاعری میں غالبؔ کو جو کمال حاصل ہے، وہ کسی شاعر کو نصیب نہ ہوا۔ مثال کے طور پر غالبؔ کا یہ شعر ملاحظہ ہو:

ہوں گرمیِ نشاطِ تصور سے نغمہ سنج
میں عندلیبِ گلشنِ نا آفریدہ ہوں

نہایت تخیلاتی اور حقیقت سے ماورا ہونا رومانی ادب کی ایک اہم خصوصیت مانی جاتی ہے اور اس معاملے میں غالبؔ سرِ فہرست ہیں لیکن غالبؔ ہمارے اہم ترین کلاسیکی شاعر ہیں۔ اردو کے رومانی ادب میں کسی نے بھی نہ غالبؔ کی شاعری کو شامل کیا ہے اور نہ ہی فسانۂ عجائب جیسی داستانوں کو ہی جگہ دی گئی ہے۔ ہماری کلاسیکی شاعری میں بہت سی ایسی چیزیں موجود ہیں، جن کا حقیقت سے کوئی واسطہ ہی نہیں ہے اور یہ محض تخیلاتی چیزیں ہیں۔ اس لیے ان کا شمار رومانیت میں کیا جانا چاہیے لیکن وہ کلاسیکی شاعری کا ناگزیر حصہ ہیں۔ مثال کے طور پر عنقا جیسا پرندہ جو حقیقت میں ہوتا ہی نہیں ہے۔ ہماری شاعری میں معشوق اپنے عاشقوں کا قتل کر کے بستی کے کنارے دفن کروا دیتا ہے۔ یہ مضمون یا اس قسم کے اور بھی مضمون ہماری شاعری میں بہت استعمال ہوتے رہے ہیں، جن کا حقیقی زندگی سے کوئی تعلق نہیں اور جن کو عقل کبھی تسلیم ہی نہیں کر سکتی۔ یہ سب ہماری کلاسیکی شاعری کا حصہ ہیں، جب کہ انھیں رومانی ادب میں ہونا چاہیے تھا۔ دراصل اردو میں کلاسیکی ادب کے جو اصول وضوابط تھے، وہ مغرب کی طرح تنگ نظر نہ تھے اور اس میں تجربہ، تخیل، احساس اور پر شکوہ بیانیہ وغیرہ کی پوری گنجائش تھی۔ بعد میں لکھنؤ

میں ناسخ اور ان کے شاگردوں، خاص طور سے رشکؔ نے کچھ اصول وضوابط زیادہ تنگ کر دیے، ورنہ ہماری کلاسیکی روایات میں اصول وضوابط کبھی اتنے تنگ نہ تھے۔ اس میں نئے تجربوں کے لیے ہمیشہ گنجائش رہتی تھی۔ اس لیے اردو میں کلاسیکی ادب سے اس طرح بغاوت کی ضرورت محسوس نہیں ہوئی، جس طرح مغرب میں اس کی ضرورت تھی۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اردو میں رومانیت کا وہ تصور موجود نہیں ہے جو مغرب میں تھا۔ بس رومانیت کے کچھ عناصر یہاں پائے جاتے ہیں۔

*****

فصل ب

ترقی پسند تحریک

بیسویں صدی کے آغاز سے ہی ہندوستان میں آزادی کی تحریک تیز ہونے لگی تھی۔ اس سے پہلے کانگریس کا رول انگریزوں کو پرامن تعاون فراہم کرتے ہوئے محض کچھ سہولیات حاصل کرنا تھا لیکن اب کانگریس باقاعدہ تحریک آزادی کی رہنمائی کرنے لگی تھی۔ ہندوستان کے حالات کافی تیزی سے بدل رہے تھے۔ ہندوستان میں صنعتی دور کا آغاز ہو چکا تھا اور مزدوروں کا ایک نیا طبقہ وجود میں آرہا تھا۔ عام لوگ اگر چہ ابھی بھی جدید تعلیم سے نا آشنا تھے لیکن زمیندار طبقے کے نوجوان بڑی تعداد میں مغربی ممالک میں خصوصاً برطانیہ میں جدید تعلیم حاصل کرنے جارہے تھے۔ ادبی حلقوں میں پریم چند کی نثر میں اور اقبالؔ کی شاعری میں بھی تقریباً اسی وقت آمد ہوئی تھی۔ اگر چہ ہمارے یہ دونوں عظیم ادیب مارکسی ادیب نہیں تھے لیکن دونوں کے یہاں ترقی پسند عناصر کافی نمایاں تھے۔ خصوصاً پریم چند کے یہاں تو پوری طرح سے ترقی پسندی موجود تھی۔

ادھر جرمنی میں ۱۹۳۳ء میں ہٹلر کے اقتدار میں آنے کے بعد فاشزم نے وہاں سر اٹھایا، جس سے وہاں کے حالات کافی تیزی سے بگڑنے لگے جس کی وجہ سے آزاد فکر لوگوں پر ظلم وستم حد سے زیادہ بڑھنے لگا۔ پورے یورپ میں ایک عجیب سی بحرانی کیفیت پیدا ہوگئی تھی اور دوسری جنگِ عظیم کے آثار نظر آنے لگے تھے۔ پہلی جنگِ عظیم کے خوفناک انجام دیکھ چکے ساری دنیا کے اور خصوصاً مغربی ممالک کے دانشور، شاعر، ادیب، فن کار اور سائنسدان اس بحران سے نکلنے کی ذاتی اور مشترکہ کوششیں کررہے تھے۔ ایسے حالات میں ۱۹۳۵ء میں چند ہندوستانی نوجوان جو لندن میں زیرِ تعلیم تھے۔ سجاد ظہیر کے کمرے پر مل کر غور وفکر کررہے تھے اور کچھ دنوں میں انھوں نے ایک مینی فسٹو تیار کر کے ہندستانی ترقی پسند ادیبوں کی ایک انجمن (Indian Progressive Writer's Association) کی داغ بیل ڈالی۔ اس موقع

پر عالمی پیمانے پر رونما ہونے والے تمام اہم واقعات کو ذہن نشین رکھنا ہوگا۔ ساتھ ہی اس تنظیم کو ۱۹۳۵ء ہی میں پیرس میں منعقد عالمی کانگرس، جسے کلچر کے تحفظ کے لیے بلایا گیا تھا اس سے بڑی تقویت ملی۔ اس انجمن کا پہلا باقاعدہ جلسہ لندن کے نان کنگ ریستوران میں ہوا۔ ملک راج آنند اس انجمن کے صدر اور سجاد ظہیر سکریٹری منتخب ہوئے۔ بنگالی کے ادیب ڈاکٹر جیوتی گھوش، ڈاکٹر کے۔ایس۔ بھٹ، ڈاکٹر ایس۔ سنہا اور ڈاکٹر محمد دین تاثیر اس انجمن کے دیگر اہم اراکین تھے، ان لوگوں نے اس مینی فیسٹو پر دستخط کیے تھے۔ اس کے بعد لندن میں اس انجمن کے جلسے مستقل طور پر ہونے لگے جن میں کافی تعداد میں ہندوستانی ادیب شامل ہوتے تھے۔ اس کے مینی فسٹو میں کہا گیا تھا۔ ''....ہمارا عقیدہ ہے کہ ہندستان کے نئے ادب کو ہماری موجودہ زندگی کی بنیادی حقیقتوں کا احترام کرنا چاہیے اور وہ ہے ہماری روٹی کا، بدحالی کا، ہماری سماجی پستی کا، اور سیاسی غلامی کا سوال ہم اسی وقت ان مسائل کو سمجھ سکیں گے اور ہم میں انقلابی روح بیدار ہوگی۔ وہ سب کچھ جو ہم میں انتشار، نفاق اندھی تقلید کی طرف لے جاتا ہے قدامت پسندی ہے اور وہ سب کچھ جو ہمیں تنقیدی صلاحیت پیدا کرتا ہے جو ہمیں اپنی عزیز روایت کو بھی عقل و ادراک کی کسوٹی پر پرکھنے کے لیے اکساتا ہے، جو ہمیں صحت مند بناتا ہے اور ہم میں اتحاد اور یک جہتی کی قوت پیدا کرتا ہے اسی کو ہم ترقی پسند کہتے ہیں۔'' (بحوالہ، اعظمی: ۱۹۹۶، ص ۳۳-۳۲)

اس مینی فیسٹو میں انجمن کی کارگزاریوں کے سلسلے میں مندرجہ ذیل نکات بیان کیے گئے تھے۔

''۱۔ ہندوستان کے مختلف لسانی صوبوں میں ادیبوں کی انجمنیں قایم کرنا۔ ان انجمنوں کے درمیان اجتماعوں اور پمفلٹوں وغیرہ کے ذریعہ ربط و تعاون پیدا کرنا، صوبوں کی، مرکز کی اور لندن کی انجمنوں کے درمیان قریبی تعلق پیدا کرنا۔

۲۔ ان ادبی جماعتوں سے میل جول پیدا کرنا جو اس انجمن کے مقاصد کے خلاف نہ ہوں۔

۳۔ ترقی پسند ادب کی تخلیق اور ترجمہ کرنا جو صحت مند اور توانا ہو۔ جس سے ہم تہذیبی پسماندگی کو مٹا سکیں اور ہندستانی آزادی اور سماجی ترقی کی طرف بڑھ سکیں۔

۴۔ ہندوستانی کو قومی زبان اور انڈو رومن رسم خط کو قومی رسم خط تسلیم کرنے کا پرچار کرنا۔

۵۔ فکر و نظر اور اظہار خیال کی آزادی کے لیے جدوجہد کرنا۔

۶۔ ادیبوں کے مفاد کی حفاظت کرنا، عوامی ادیبوں کی مدد کرنا جو اپنی کتابیں طبع کرانے کے لیے امداد چاہتے ہوں۔'' (بحوالہ، ایضاً، ص ۳۳)

اس مینی فسٹو کو سجاد ظہیر نے ہندستان میں کئی لوگوں کے پاس بھیجا۔ اس پر پریم چند نے سب سے پہلے لبیک کہا اور انھوں نے اپنے رسالہ ہنس کے اکتوبر ۱۹۳۵ء کے شمارے میں اسے شائع بھی کیا۔ اس پہلے جلسے کے بعد لندن میں انجمن ترقی پسند مصنفین کے مستقل جلسے ہونے لگے۔ جس میں لندن میں مقیم بہت سے ہندوستانی طلبہ شامل ہونے لگے یہ مصنف اپنی ترقی پسند تخلیق اس میں پڑھتے تھے۔ ان جلسوں میں پڑھی گئی کچھ تخلیقات بعد میں کافی مشہور ہوئیں۔ ۱۹۳۵ء کے آخر میں سجاد ظہیر تعلیم مکمل کر کے ہندوستان لوٹ آئے۔ ہندوستان لوٹنے کے بعد سجاد ظہیر نے سب سے پہلے الہ آباد میں کام شروع کیا، اس وقت الہ آباد میں فراق گورکھ پوری، احمد علی ڈاکٹر اعجاز حسین موجود تھے۔ اس کے علاوہ سید احتشام حسین اور وقار عظیم بھی یہاں طالب علم تھے ان بھی حضرات نے مل کر ایک حلقہ کی تشکیل کی۔ الہ آباد میں اس وقت ہندی کے ادیب شیودان سنگھ چوہان اور نریندر شرما بھی موجود تھے ان دونوں حضرات نے بھی اس تحریک کی حمایت کی۔ اس کے بعد علی گڑھ، لاہور، کلکتہ، امرتسر، حیدرآباد اور لکھنو وغیرہ میں بھی اس کی انجمنیں قایم ہوئیں۔ اور مولوی عبدالحق، جوش ملیح آبادی، خواجہ منظور حسین، علی سردار جعفری، جاں نثار اختر، مجاز، اختر حسین رائے پوری، خواجہ احمد عباس، شاہد لطیف، سبطِ حسن ڈاکٹر عبدالعلیم، قاضی عبدالغفار ہیرن مکرجی (بنگالی ادیب) فیض احمد فیض، محمود الظفر، رشید جہاں، اختر شیرانی، سہیل عظیم آبادی، تمنائی، اختر اور رینوی اور اختر حسین رائے پوری جیسی شخصیتیں اس انجمن سے منسلک ہوگئیں۔

اپریل ۱۹۳۶ء میں لکھنو میں اس انجمن کی پہلی کل ہند کانفرنس کا انعقاد کیا گیا درحقیقت اس کانفرنس سے ہی ترقی پسند تحریک کا باقاعدہ آغاز ہوا تھا۔ اس کانفرنس کی صدارت پریم چند نے فرمائی۔ اس کی استقبالیہ کمیٹی کے صدر چودھری محمد علی ردولوی چنے گئے جو لکھنوی تہذیب کے بہت ہی عزت مآب شخص تھے۔ اس کانفرنس کے مقاصد کے بارے میں خلیل الرحمٰن اعظمی نے لکھا ہے۔ ''اس بات کی ضرورت تھی کہ کوئی ایسی کانفرنس بلائی جائے جہاں ملک کے سارے ادیب جمع ہو کر ایک دوسرے سے تبادلہ خیال کریں اور ادب اور ادیبوں کے مسائل پر غور و خوض کر کے انجمن کی سرگرمیوں کے لیے ایک لائحہ عمل تیار کریں۔ کانفرنس بلانے والوں کے سامنے ایک طرف تو یہ مقصد تھا کہ انجمن کا دستور مرتب کر لیا جائے اور اس کی کل ہند مرکزی تنظیم قایم کر لی جائے۔ دوسری طرف یہ کہ تمام زبانوں کے ادیب جمع ہوں اور ہر زبان کے جدید ادب پر مقالے پڑھے جائیں تا کہ یہ اندازہ ہو سکے کہ اس وقت ملک کے مختلف علاقوں اور مختلف زبانوں میں کون سے ادبی مسائل درپیش ہیں اور کون کون سے رجحانات پرورش

پا رہے ہیں۔ اس طور پر زبان کی وجہ سے جو مغائرت ہے وہ دور ہوگی اور سارے ملک کے ترقی پسند ادیبوں کو اپنے مفاد کے لیے ایک دوسرے کا اشتراک اور تعاون حاصل ہوگا۔'' (اعظمی: ۱۹۹۶، ص ۳۸)

اس طرح سے یہ واضح ہے کہ ترقی پسند تحریک دوسری ادبی تحریکوں کی طرح نہیں تھی۔ اول تو اس تحریک کے سیاسی وسماجی مقاصد تھے، دوم اس کی ایک باقاعدہ تنظیم تھی اور اس تحریک نے شروع سے ہی تنظیم کی تشکیل کے لیے کچھ اصول وضوابط بنائے تھے ساتھ ہی اس کو بہت زیادہ اہمیت بھی دی گئی تھی۔ اس سے قبل جو بھی ادبی تحریکیں یا رجحانات اردو ادب میں آئے تھے، ان کی نہ تو کوئی اس طرح کی تنظیم تھی اور نہ تو ان کے کوئی سماجی یا سیاسی مقاصد ہوتے تھے جس طرح کہ ترقی پسند تحریک کا تھا۔ ان کا دائرۂ کار صرف ادب تک محدود ہوتا تھا۔ ترقی پسند تحریک کے اغراض ومقاصد بہت وسیع تھے۔ یہ تنظیم صرف اردو ادب کے لیے ہی نہیں بنائی گئی تھی بلکہ اس کے مقصد تمام ہندوستانی زبانوں میں ترقی پسند عناصر کا فروغ اور ایک دوسرے سے تعاون کرنا تھا۔ اس تحریک کے دو بڑے مقاصد تھے۔ اول حصولِ آزادی اور جمہوریت کا قیام، دوم سماجی ناہمواری کو ختم کرکے اشتراکی نظام حکومت قائم کرنا۔ اس سلسلے میں سجاد ظہیر لکھتے ہیں: ''ترقی پسند تحریک کا رخ ملک کے عوام کی جانب، مزدوروں، کسانوں اور درمیانا طبقے کی جانب ہونا چاہیے۔ ان کو لوٹنے والوں اور ان پر ظلم کرنے والوں کی مخالفت کرنا، اپنی ادبی کاوش سے عوام میں شعور، حرکت، جوش عمل اور اتحاد پیدا کرنا اور ان تمام آثار ورجحانات کی مخالفت کرنا جو جمود، رجعت اور پست ہمتی پیدا کرتے ہیں۔ ہم شعوری طور پر اپنے وطن کی آزادی کی جدوجہد اور عوام کی حالت سدھارنے کی تحریکوں میں حصہ لیں، صرف دور کے تماشائی نہ ہوں بلکہ حتی المقدور اپنی صلاحیتوں کے مطابق آزادی کی فوج کے سپاہی بنیں۔ اس کے معنی یہ نہیں کہ ادیب کو لازمی طور پر سیاسی کارکن بھی ہونا چاہیے لیکن اس کے یہ معنی ضرور ہیں کہ وہ سیاست سے کنارہ کش بھی نہیں ہو سکتے۔ ترقی پسند ادیب کے دل میں نوع انسان سے انس اور گہری ہمدردی ہونی ضروری ہے۔ بغیر انسان دوستی، آزادی خواہی اور جمہوریت پسندی کے ترقی پسند ادیب ہونا ممکن نہیں۔'' (ظہیر: ۱۹۸۵، ص ۷۹-۷۸)

پہلی کل ہند کانفرنس میں اس وقت کی تقریباً تمام اہم ترین شخصیتوں نے یا تو خود حصہ لیا یا ان کی حمایت اس تحریک کو حاصل تھی۔ اس کانفرنس میں کھل کر اس وقت کے تمام اہم مسائل پر بات کی گئی جو ہندوستانی عوام کو درپیش تھے۔ یہ شاید ہندوستانی ادبی تاریخ کا پہلا ایسا موقع تھا جب اتنی زبانوں کے

دانشور اور تخلیق کار ایک ساتھ مل کر ادبی، سیاسی و سماجی مسائل پر گفتگو کر رہے تھے۔ اس کانفرنس میں جن شخصیتوں نے حصہ لیا ان میں سے کچھ اہم نام اس طرح ہیں۔ پریم چند، حسرت موہانی، جے پرکاش نراین، کملا دیوی چٹوپادھیائے، میاں افتخار الدین، یوسف مہر علی، اندو لال یاجنک جتیندر کمار۔ اس کے علاوہ بنگال، مہاراشٹر، گجرات اور مدراس کے بہت سے ادیبوں نے حصہ لیا۔ اس کانفرنس کی کئی باتیں نہ صرف یہ کہ بہت یادگار رہیں بلکہ پوری ترقی پسند تحریک کے لیے مشعلِ راہ ثابت ہوئیں۔ ان میں ترقی پسند مصنفین کا اعلان نامہ اور پریم چند کا تاریخی خطبہ صدارت کا نام خصوصیت کے ساتھ لیا جا سکتا ہے۔

اعلان نامہ یا مینی فیسٹو بنیادی طور پر لندن میں تیار کیے ہوئے مینی فسٹو کی توسیع تھا لیکن پریم چند نے اس خطبہ میں کئی فکر انگیز باتیں کہیں تھیں۔ ''ادب کی بہت سی تعریفیں کی گئیں ہیں لیکن میرے خیال میں اس کی بہترین تعریف تنقید حیات ہے۔ چاہے وہ مقالوں کی شکل میں ہو یا افسانوں کی یا شعر کی۔ اسے ہماری حیات پر تبصرہ کرنا چاہیے۔ ہم جس دور سے گزرے ہیں اسے حیات سے کوئی بحث نہ تھی۔ ہمارے ادیب تخیلات کی ایک دنیا بنا کر اس میں من مانے طلسم باندھا کرتے تھے۔۔۔ مجھے یہ کہنے میں تامل نہیں کہ میں اور چیزوں کی طرح آرٹ کو بھی افادیت کی میزان پر تولتا ہوں۔۔۔ ایسی کوئی ذوقی، معنوی یا روحانی مسرت نہیں ہے جو اپنا افادی پہلو نہ رکھتی ہو۔ مسرت خود ایک افادی شے ہے اور ایک ہی چیز سے ہمیں افادیت کے اعتبار سے مسرت بھی حاصل ہوتی ہے اور غم بھی۔

اس کے بعد پریم چند نے ادب کے افادی اور معنوی پہلوؤں پر ایک فکر انگیز تقریر کرتے ہوئے مزید فرمایا: ''ہمیں حسن کا معیار بدلنا ہوگا۔ ابھی تک اس کا معیار امیرانہ اور عیش پرورانہ تھا۔ ہمارا آرٹسٹ امرا کے دامن سے وابستہ رہنا چاہتا تھا۔ انھیں کی قدر دانی پر اس کی ہستی قائم تھی۔۔۔ جھونپڑے اور کھنڈر اس کے التفات کے قابل نہ تھے۔ انھیں وہ انسانیت کے دامن سے خارج سمجھتا تھا۔ آرٹ نام تھا محدود صورت پرستی کا، الفاظ کی ترکیبوں کا، خیالات کی بندشوں کا، زندگی کا کوئی آئیڈیل نہیں، زندگی کا کوئی اونچا مقصد نہیں۔۔۔ ادیب کا مشن محض نشاط اور محفل آرائی اور تفریح نہیں ہے۔ اس کا مرتبہ اتنا نہ گرائیے۔ وہ وطنیت اور سیاسیات کے پیچھے چلنے والی حقیقت نہیں ہے بلکہ ان کے آگے مشعل دکھاتی ہوئی چلنے والی حقیقت ہے۔۔۔ یہ سمجھنا غلطی ہوگی کہ یہ ہماری ایجاد ہے۔ ملک میں اجتماعی جذبات ادیبوں کے دلوں میں موجزن ہیں۔ ہندوستان کی ہر ایک زبان میں اس خیال کی تخم ریزی فطرت نے اور حالات روزگار نے پہلے سے کر رکھی ہے۔ جا بجا اس کے انکھوے بھی نکلنے لگے ہیں۔ اس کی آبیاری کرنا،

اس کے آئیڈیل کو تقویت پہنچانا ہمارا مدعا ہے۔۔۔۔ ہماری کسوٹی پر وہ ادب کھرا اترے گا جس میں تفکر ہو، آزادی کا جذبہ ہو، حسن کا جوہر ہو، تعمیر کی روح ہو، زندگی کی حقیقتوں کی روشنی ہو جو ہم میں حرکت، ہنگامہ اور بے چینی پیدا کرے، سلائے نہیں کیوں کہ اب زیادہ سونا موت کی علامت ہوگی۔" (بحوالہ، اعظمی: ۱۹۹۶، ص ۴۵)

پریم چند کے خطبے کے اس طویل اقتباس کا حوالہ اس لیے دیا گیا کیونکہ پریم چند کا یہ خطبہ ترقی پسند تحریک کے لیے تاریخی اہمیت کا حامل ہے۔ اس وقت پریم چند اردو اور ہندی دونوں میں بہت ہی معتبر اور بزرگ ترین ادیب تھے۔ اس کانفرنس کے کچھ ہی مہینوں بعد ان کا انتقال ہو گیا۔ اگر چہ پریم چند ترقی پسند تحریک کے بعد زیادہ دن باحیات نہ رہے اور زیادہ تخلیقی کام بھی نہ کر سکے لیکن پریم چند کا بیشتر تخلیقی ادب انھیں مسائل کی عکاسی کرتا ہے، جس کی حمایت ترقی پسند مصنفین نے اپنے منشور میں کی۔ پریم چند کے اس خطبہ نے ترقی پسند تحریک کے لیے بہت دیر تک مشعل راہ کا کام کیا۔ اس خطبے میں پریم چند نے ادب کے بہت سے فنی وفکری مسائل پر گفتگو کی اور ایک راہ بھی دکھائی۔ انھوں نے کہا کہ ادب کو حقیقی زندگی کا ترجمان ہونا چاہیے، حیات کے تئیں اس کی تنقیدی نظر ہونی چاہیے اور ہمارے اب تک کے ادب کا بڑا حصہ خیالی قصے کہانیوں وفرضی عشق میں گزرا ہے۔ اس وقت کے عام تصور کے برعکس پریم چند کا ماننا تھا کہ ایک کھیت میں کام کر رہے مزدور کی زندگی میں بھی حسن اور جمال ہو سکتا ہے۔ ادب کے افادی پہلو پر زور دیتے ہوئے پریم چند نے کہا تھا کہ اگر چہ آرٹ کا مقصد ذوق حسن کی تقویت اور روحانی مسرت ہے لیکن اس کا بھی ایک افادی پہلو ہوتا ہے۔

اس کانفرنس کے بعد ترقی پسند تحریک بہت ہی منظم طریقے سے اپنے کام میں منہمک ہو گئی، آگے چل کر اسے بہت ہی اہم شخصیتوں مثلاً پنڈت جواہر لال نہرو، رابندر ناتھ ٹیگور، ہند سروجنی نائڈو، علامہ اقبالؔ کی حمایت حاصل ہوئی جس سے اس تحریک کو مزید قوت اور وقار ملا۔ اس کے بعد ترقی پسند تحریک کی مستقل طور پر کانفرنس ہوتی رہیں اور یہ تحریک نہ صرف اردو کی بلکہ تمام ہندوستان کی سب سے بڑی اور منظم تحریک ثابت ہوئی۔ اس تحریک نے تحریکِ آزادی میں ایک نمایاں کردار ادا کیا لیکن حصول آزادی کے بعد یہ تحریک کمزور ہوتی گئی۔ اگر چہ یہ تحریک آج بھی جاری ہے اور آج بھی اس کی معنویت قایم ہے لیکن یہ تحریک آزادی کے بعد کمزور ہوتی چلی گئی۔ دراصل ترقی پسند تحریک کے دو بڑے مقاصد تھے ایک حصول آزادی اور دوسرا سوشلزم۔ آزادی تو ۱۹۴۷ء میں حاصل ہو گئی اور ہندوستان کے پہلے

وزیراعظم پنڈت جواہر لال نہرو پر سوشلزم کا گہرا اثر تھا لہٰذا ان کے دور میں ہندوستان سوشلزم کی طرف بڑھتا ہوا نظر آیا۔ یہ بات اور ہے کہ پنڈت جواہر لال نہرو کے زمانے میں بھی سوشلزم کی کوئی خاطر خواہ ترقی نہ ہوئی اور ان کے انتقال کے بعد تو کانگریسی حکومتیں اس سے دور ہوتی گئیں۔

ترقی پسند تحریک حالاں کہ بیس پچیس سال ہی جم کر کام کر سکی لیکن اس نے تحریکِ آزادی میں ایک عہد ساز اور تاریخی کام انجام دیا ہے۔ ترقی پسند تحریک اردو کی سب سے اہم تحریک ہے جس نے براہ راست سیاست میں حصہ لیا اور زندگی و سماج کی بہتری کے لے سیاسی تبدیلی کی کوششیں کیں۔ اگر چہ اس تحریک کے دوران اردو میں نثری ادب خصوصاً فکشن کی ایک مضبوط روایت قایم ہو چکی تھی لیکن پھر بھی شاعری اس دور میں بھی نثر سے کہیں زیادہ مقبول رہی۔ غزل کی مخالفت جو حالؔی یا علی گڑھ کی اصلاحی تحریک سے شروع ہوئی تھی وہ ترقی پسند تحریک کے عہد میں شدت اختیار کر گئی در حقیقت ترقی پسند تحریک اور اس سے پہلے ادب کے سلسلے میں حالؔی کے نظریات یا علی گڑھ تحریک، جس قسم کے ادب کی توقع کر رہی تھی اس کے لیے غزل کا فارم مناسب نہیں تھا۔ مگر کچھ شعرأ نے مثلاً فیض احمد فیضؔ، جگؔر مراد آبادی اور مجروؔح سلطان پوری نے غزل کے مزاج کو نبھاتے ہوئے ترقی پسند تحریک کی توقعات کو بھی غزل میں پورا کیا۔

ترقی پسند شاعری کو اگر دیکھا جائے تو ہمیں کئی طرح کے شعرأ نظر آتے ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو ترقی پسند تحریک سے قبل شاعر کی حیثیت سے اپنا ایک مقام بنا چکے تھے اور ان کے یہاں یا تو پہلے سے ترقی پسند عناصر موجود تھے یا ترقی پسند تحریک سے متاثر ہو کر انھوں نے ترقی پسند شاعری کی۔ اس نوعیت کے کچھ اہم نام اور ان کا کلام مندرجہ ذیل ہے۔

اقبالؔ:

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا، ہے یہ پیامِ کائنات
اٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں ترے دور کا آغاز ہے

(خضرِ راہ)

تو قادر و عادل ہے، مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظر روز مکافات
(لینن خدا کے حضور میں)

حسرتؔ موہانی:

لازم ہے یہاں غلبۂ آئینِ سوویت
دو اک برس میں ہو کہ دس بیس برس میں
ہے مشقِ سخن جاری چکی کی مشقت بھی
اک طرفہ تماشہ ہے حسرت کی طبیعت بھی

فراقؔ گورکھپوری:

سنا ہے بادِ خزاں کے ہاتھوں چمن کا دونا نکھار ہوگا
اثر سے اس شعلۂ تپاں کے کچھ اور حسن بہار ہوگا
نہ خون منصور ہے شفق پر نہ قتل سرمد کی داستاں ہے
اب اس سے اوروں کی صبح ہوگی جو نعرۂ گیرودار ہوگا
رکی رکی سے شب مرگ ختم پر آئی
وہ پو پھٹی وہ نئی زندگی نظر آئی
کاروانوں کو وہ گمراہ نہ ہونے دے گا
عشق کی آخری منزل رسن و دار سہی
بات کی بات میں تقدیر پلٹ جاتی ہے
زندگی بار غلامی سہی، بیگار سہی

جوشؔ ملیح آبادی:

کیا ہند کا زنداں کانپ رہا ہے، گونج رہی ہیں تکبیریں
اکتائے ہیں شاید کچھ قیدی اور توڑ رہے ہیں زنجیریں
سنبھلو! کہ وہ زنداں گونج اٹھا، جھپٹو! کہ وہ قیدی چھوٹ گئے
اٹھو! کہ وہ بیٹھیں دیواریں، دوڑو! کہ وہ ٹوٹیں زنجیریں

(اقتباس از: شکستِ زنداں کا خواب)

ان شعرائے ترقی پسند تحریک کے آغاز سے قبل ہی شاعری میں اپنی شناخت قائم کرلی تھی لیکن اس کے باوجود ان کے یہاں ترقی پسند شاعری کے عناصر موجود تھے لہٰذا جب تحریک نے پہل کی تو انھوں نے اس کی حمایت کی۔ ان شعرائمیں جوشؔ ملیح آبادی نسبتاً زیادہ پیش پیش ہیں بلکہ اگر انھیں باقاعدہ ترقی پسند شعرائمیں شامل کرلیں تو بھی شاید غلط نہ ہوگا۔ فراقؔ گورکھپوری اگر چہ باقاعدہ ترقی پسند انجمن کے ممبر تھے اور ان کی شاعری میں یہ عناصر موجود بھی ہیں لیکن اس کے باوجود بھی وہ بنیادی طور پر عشقیہ شاعر تھے یا کلاسیکی اردو شاعری اور سنسکرت شعریات کی آمیزش سے انھوں نے اپنا ایک الگ رنگ بنا لیا تھا۔ اس لیے ان کی اصل شناخت وہی ہے۔

جن شعرائے باقاعدہ ترقی پسند تحریک کے زیر اثر شاعری شروع کی۔ ان میں کچھ ایسے ہیں، جنھوں نے اپنی شاعری سے اردو ادب کو ایک نئے رخ سے آشنا کیا اور اس کے ساتھ ہی ساتھ اس میں گراں قدر اضافے بھی کیے۔ اس نوعیت کے شعرائمیں فیض احمد فیضؔ سرِ فہرست ہیں۔ اخترؔ الایمان کو بھی انھیں کے ساتھ رکھا جا سکتا ہے، بشرطیکہ انھیں ترقی پسند مانا جائے کیونکہ ان کی ترقی پسندی پر ہمیشہ سوالیہ نشان لگائے جاتے رہے ہیں۔ دراصل اخترؔ الایمان نے کسی مخصوص سیاسی نظام کی حمایت میں شاعری نہیں کی، انھوں نے ہمیشہ اپنے ذاتی احساسات کو شاعری میں پرونے کو اولیت دی لیکن ان کی شاعری میں جگہ جگہ ترقی پسندی نظر آتی ہے۔ ترقی پسند شعرأ کی اس صف میں مجروحؔ سلطان پوری کو بھی رکھا جا سکتا ہے اگر چہ ان کا مجموعۂ کلام بہت مختصر ہے لیکن اس میں کلاسیکی رچاؤ اور ترقی پسندی کا بہترین امتزاج ہے۔ ترقی پسند شعرأ کی صف میں مجازؔ، مخدوم محی الدین، علی سردارؔ جعفری، جاں نثار اخترؔ، ساحرؔ لدھیانوی، کیفیؔ اعظمی، معین احسن جذبیؔ کے نام نمایاں حیثیت کے حامل ہیں۔ اس کے بعد جن ترقی پسند شعرأ کا نام

آتا ہے۔ ان میں سے بیشتر وہ شعرا ہیں، جو اس تحریک کے زیر اثر شعری فلک پر ابھرے اور ایک زمانے میں اپنے انقلابی خیالات کی وجہ سے بڑے مقبول بھی ہوئے لیکن ان کی شاعری فنی اعتبار سے کافی کمزور رہی اور بدلے ہوئے حالات میں ان کی شاعری تقریباً بھلا دی گئی۔

فیضؔ اور مجروحؔ سلطان پوری کی غزلیں اپنے کلاسیکی رچاؤ کے ساتھ ساتھ ترقی پسند خیالات کے اظہار کے لیے مشہور ہیں۔ دونوں ترقی پسند غزل کے اہم ترین شاعر ہیں، جب کہ ترقی پسند شاعری میں غزل کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا جاتا تھا لیکن ان دونوں نے غزل کو ایک نیا رنگ و آہنگ دیا۔ ان دونوں کا لہجہ بہت دھیما ہے۔ یہ شعرا عموماً خیالات کو استعاروں اور علامتوں کے ذریعے بیان کرتے ہیں۔ مجروحؔ کا نام غزلوں تک ہی محدود رہا، جب کہ فیضؔ کا نام ترقی پسند اردو نظم میں بھی سرِ فہرست ہے۔ حالاں کہ فیضؔ کو بعد میں اردو کا سب سے بڑا ترقی پسند شاعر تسلیم کیا گیا۔

فیض احمد فیضؔ:

صبا نے پھر درِ زنداں پہ آ کے دستک دی
سحر قریب ہے دل سے کہو نہ گھبرائے

ہم نے جو طرز فغاں کی ہے قفس میں ایجاد
فیضؔ گلشن میں وہی طرزِ بیاں ٹھہری ہے

(از: غزل)

ان دمکتے ہوئے شہروں کی فراواں مخلوق
کیوں فقط مرنے کی حسرت میں جیا کرتی ہے؟
یہ حسیں کھیت، پھٹا پڑتا ہے جوبن جن کا!
کس لیے ان میں فقط بھوک اگا کرتی ہے

(اقتباس از: موضوعِ سخن)

مجروحؔ سلطان پوری:

میں اکیلا ہی چلا تھا جانب منزل مگر
لوگ ساتھ آتے گئے اور کارواں بنتا گیا
سر پر ہوائے ظلم چلے سو جتن کے ساتھ
اپنی کلاہ کج ہے اسی بانکپن کے ساتھ
شب ظلم نرغۂ راہزن سے پکارتا ہے کوئی مجھے
میں فراز دار سے دیکھ لوں کہیں کاروانِ سحر نہ ہو

اخترؔ الایمان:

آپ ہوں میں نہیں انسان سے مایوس ابھی
ابھی پھوٹے ہیں شگوفے ابھی کمسن ہے بہار
شبنمی سبز لبادوں سے مہک آتی ہے
خاک و خوں توڑ ہی دیں گے کبھی دیرینہ خمار

(اقتباس از: خاک وخون)

مجازؔ، مخدومؔ محی الدین، علی سردارؔ جعفری، ساحرؔ لدھیانوی، جاں نثار اخترؔ، معین احسن جذبیؔ، کیفیؔ اعظمی وغیرہ ترقی پسند شاعری کے اہم ستون ہیں۔ ان میں سے بیشتر شعرأ نے اپنی شاعری کا آغاز عشقیہ شاعری سے کیا تھا لیکن ترقی پسند تحریک سے وابستہ ہونے کے بعد ان لوگوں نے مختلف سیاسی و سماجی مسائل پر نظمیں کہنی شروع کیں۔ اس کے باوجود ان کی شاعری میں ایک قسم کی رومانیت ہمیشہ باقی رہی۔ ان میں سے بیشتر شعرأ کا اپنا لب ولہجہ تھا۔ مجازؔ اپنے زمانے کے مقبول ترین شاعر تھے۔ ان کی شاعری میں تغزل اور انقلاب کا بہترین امتزاج ہے۔ مجازؔ کا کلام اپنی غنائیت کے لیے پہچانا جاتا ہے۔ علی سردارؔ جعفری نہ صرف ایک اچھے شاعر تھے بلکہ ایک دانشور اور نقاد بھی تھے۔ ان کے یہاں ابتدائی دور میں ترقی پسندی کی انتہا پسندی پائی جاتی تھی لیکن بعد کا کلام زیادہ متوازن ہے۔ ساحرؔ لدھیانوی کے یہاں فکری گہرائی کی تھوڑی کمی پائی جاتی ہے لیکن ان میں ایک باغی کی جذباتیت اور بانکپن شدت سے موجود

رہتا ہے، جس سے وہ عوامی حلقوں میں بے حد مقبول رہے۔ مخدومؔ کے یہاں کلاسیکی رچاؤ پایا جاتا ہے، انھوں نے اپنی بات کے اظہار کے لیے کبھی فنی تقاضوں کو نظر انداز نہیں کیا اور جب ترقی پسند ادب میں انقلابی جذبات کا زیادہ غلبہ ہونے لگا تو انھوں نے کچھ عرصے کے لیے شاعری چھوڑ دی اور عملی طور پر سیاست میں شامل ہو گئے۔ جاں نثار اخترؔ اور کیفیؔ اعظمی کے یہاں انقلابی خیالات کے ساتھ ساتھ ایک قسم کا ذاتی احساس اور تغزل پایا جاتا ہے۔ دونوں شاعر اپنے فلمی نغموں کی وجہ سے بھی عوامی حلقوں میں مقبول رہے۔ جذبیؔ کے یہاں خیالات کی تازگی پائی جاتی ہے۔ ترقی پسند شعرا میں فیضؔ اور مجروحؔ کے بعد غزلوں کے لیے جذبی ہی سب سے مقبول ہیں۔

مجازؔ:

ترے ماتھے پہ یہ آنچل بہت ہی خوب ہے لیکن
تو اس آنچل سے اک پرچم بنا لیتی تو اچھا تھا

مفلسی اور یہ مظاہر ہیں نظر کے سامنے
سینکڑوں سلطانِ جابر ہیں نظر کے سامنے
سینکڑوں چنگیز و نادر ہیں نظر کے سامنے
اے غمِ دل کیا کروں اے وحشتِ دل کیا کروں (از: آوارہ)

مخدومؔ محی الدین:

رات کے ماتھے پہ آزردہ ستاروں کا ہجوم
صرف خورشید درخشاں کے نکلنے تک ہے

حیات بخش ترانے اسیر ہیں کب سے
گلوئے زہرہ میں پیوست تیر ہیں کب سے
قفس میں بند ترے ہم صفیر ہیں کب سے
گزر بھی جا کہ ترا انتظار ہے کب سے

(از: انقلاب)

معین احسن جذبی:

جب کشتی ثابت و سالم تھی، ساحل کی تمنا کس کو تھی
اب ایسی شکستہ کشتی میں ساحل کی تمنا کون کرے
دل میں کچھ سوز تمنا کے نشاں ملتے ہیں
اس اندھیرے میں اجالے کے سماں ملتے ہیں

علی سردار جعفری:

اور سارا زمانہ دیکھے گا
ہر قصہ مرا افسانہ ہے
ہر عاشق ہے سردار یہاں
ہر معشوقہ سلطانہ ہے
(از: میرا سفر)

تم آؤ گلشنِ لاہور سے چمن بردوش
ہم آئیں صبحِ بنارس کی روشنی لے کر
ہمالیہ کی ہواؤں کی تازگی لے کر
اور اس کے بعد یہ پوچھیں کہ کون دشمن ہے؟
(از: کون دشمن ہے)

ساحر لدھیانوی:

یہ چمن زار، یہ جمنا کا کنارا، یہ محل
یہ منقش در و دیوار، یہ محراب، یہ طاق
اک شہنشاہ نے دولت کا سہارا لے کر
ہم غریبوں کی محبت کا اڑایا ہے مذاق
میری محبوب کہیں اور ملا کر مجھ سے
(از تاج محل)

جاں نثار اختر:

کروٹیں قلب میں لیتا ہے سَحر کا عالم
آج سوئی ہوئی صدیوں کی زمیں جاگ اٹھی
افقِ صبح کی گل رنگ جبیں جاگ اٹھی
آج ظلمت کا وہ شب تاب فسوں ٹوٹ گیا
(از: شکستِ افسوں)

کیفی اعظمی:

روح بے چین ہے اک دل کی اذیت کیا ہے
دل ہی شعلہ ہے تو یہ سوزِ محبت کیا ہے
وہ مجھے بھول گئی اس کی شکایت کیا ہے
رنج تو یہ ہے کہ رو رو کے بھلایا ہوگا
(از: اندیشہ)

شکر یہ امن کا پرچم مجھے دینے والی
میں ترے ساتھ ہمیشہ اسے لہراؤں گا
مدرسے جاتی ہے جس راہ سے میری زویا
ہم وہاں سے کبھی فوجیں نہ گزرنے دیں گے
(از: کوریہ کا نعرہ)

ترقی پسند شعراً میں ایک صف ان شعراً کی بھی ہے، جنھوں نے ترقی پسند تحریک، جہدِ آزادی اور اشتراکیت کے فروغ میں ایک تاریخی کردار ادا کیا لیکن حالات، کے بدلنے کے بعد ان کی محض ایک تاریخی حیثیت رہ گئی اور عصری معنویت ختم ہوگئی لیکن ترقی پسند عہد کے اس قسم کے تخلیق کاروں نے ایسے نغمے گائے جو ملک اور سماج کی بہتری کے لیے وقف تھے۔ جو مزدوروں کی سبھاؤں میں، جہدِ آزادی کے جلوسوں میں گائے جاتے تھے۔ انھوں نے نہ صرف نوجوانوں کے دلوں کو گرمایا بلکہ انھیں اپنے حقوق

کے لیے لڑنے پر آمادہ بھی کیا، جس سے ان کا یہ کام تاریخی اہمیت کا حامل ہوگیا۔ اس نوعیت کے شعرأ میں سلام مچھلی شہری، مسعود اختر جمالؔ، شمیمؔ کرہانی، شہابؔ ملیح آبادی، رضیؔ عظیم آبادی، سید مطلبی فرید آبادی، شادؔ عارفی، پرویزؔ شاہدی، بابا نیازؔ حیدر وغیرہ کے نام خاص طور سے لیے جا سکتے ہیں۔

اس طرح ترقی پسند تحریک نے اردو میں ایک ایسا تاریخی کردار ادا کیا ہے، جس نے اپنے عہد کے بڑے سیاسی مقاصد کو حاصل کرنے میں ایک اہم رول نبھایا ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ اس تحریک نے فیضؔ، علی سردارؔ جعفری، مجروحؔ سلطان پوری، فراقؔ اور مجازؔ وغیرہ جیسے گراں قدر شاعر بھی دیے، جن پر اردو ادب فخر کرتا ہے۔ گرچہ ترقی پسند مصنفین کی انجمن آج بھی قائم ہے اور سماج کے لیے کسی نہ کسی صورت میں اپنی خدمات بھی انجام دے رہی ہے لیکن ۱۹۳۶ء سے ۱۹۵۵ء کے آس پاس تک کا زمانہ اس کے عروج کا زمانہ تھا اور اس عہد میں ترقی پسند شاعری نے ایک ایسا سرمایہ اردو ادب کو دیا، جو ہمیشہ زندہ رہے گا۔ صرف اتنا ہی نہیں، اس تحریک نے اردو ادب میں بہت سے پرانے بت ڈھائے اور ان کی جگہ نئے پیکر قائم کیے۔

*****

فصل ۶

سیاسی اور ادبی تحریکات کا رشتہ

عالمی تاریخ پر اگر نگاہ ڈالی جائے تو یہ بات بالکل صاف نظر آئے گی کہ ادب اور سیاست کسی بھی دور میں دو الگ الگ دھاروں میں بہنے والی چیزیں نہیں رہے۔ ان کا رشتہ شاید ہی کبھی چولی دامن کا رہا ہو لیکن دست و گریبان کا اکثر رہا ہے۔ بہر حال یہ رشتہ ہمیشہ قائم رہا ہے اور آئندہ بھی اسی طرح قائم رہنے کی امید ہے۔

سقراط کو زہر پینا پڑا، لورکا (Federico Garcia Lorca, 1898-1936)، جس کا شمار بیسویں صدی کے عظیم اسپینی شاعروں میں ہوتا ہے، Popular Theatre کو مقبول بنانے کے الزام میں اسپین ہی میں مار دیا گیا۔ سولزنین (Alexander Salzhenitsyn, 1918) جو ایک روسی ادیب تھا، اسے اسٹالن (Stalin) پر تنقید کرنے کے الزام میں ملک بدر کر دیا گیا۔ جوزف (Josheph Brodsky, 1940-96) ایک روسی اور انگریزی شاعر تھا، جسے ۱۹۸۷ء میں نوبل انعام سے نوازا گیا، اسے روس سے اس لیے جلاوطن کیا گیا کہ وہ سماج کے لیے کوئی مفید کام نہیں کر رہا تھا۔ کوروما (Ahamadou Kourouma,) 1927 کو کیمرون (افریقہ) چھوڑ کر پیرس میں سکونت اختیار کرنی پڑی کیوں کہ وہ اشتراکی ادب کو پروان چڑھا رہا تھا۔ پاشؔ کو پنجاب کے شدت پسندوں نے گولی مار دی کیوں کہ ان کی شاعری ان کے خلاف تھی۔ تسلیمہ نسرین کو ''پردہ'' لکھنے کی پاداش میں بنگلہ دیش چھوڑ کر لندن میں پناہ لینی پڑی۔ یہ چند مثالیں کافی ہیں اس بات کو ظاہر کرنے کے لیے کہ شاعری و ادب کا رشتہ سیاست سے ہر دور میں رہا ہے، خواہ مخاصمانہ ہی سہی۔

اردو شاعری کی تاریخ پر اگر نظر ڈالی جائے تو جعفر زٹلی سے لے کر مجازؔ، جوشؔ، سردارؔ جعفری اور ساحرؔ لدھیانوی تک نہ جانے کتنے شعرا ایسے ہیں [1] جن کی تخلیقات پر پابندیاں عائد کی گئیں۔ بہتوں کو

جیل کی ہوا کھانی پڑی اور طرح طرح کی سختیوں کا سامنا کرنا پڑا۔ پریم چند نے ترقی پسند مصنفین کے اجلاس کی صدارت کرتے ہوئے جو خطبہ دیا تھا، وہ ایک یادگار اور تاریخی خطبہ ہے۔ اس میں انھوں نے کہا تھا: ''ادیب کا مشن محض نشاط اور محفل آرائی اور تفریح نہیں ہے۔ اس کا مرتبہ اتنا نہ گرایئے۔ وہ وطنیت اور سیاسیات کے پیچھے چلنے والی حقیقت نہیں ہے بلکہ ان کے آگے مشعل دکھاتی ہوئی چلنے والی حقیقت ہے'' (بحوالہ، اعظمی: ۱۹۹۶، ص ۴۴)

اسی جذبے کے سبب ادیب وطنیت اور سیاسیات کو مستقبل کی راہ دکھاتے ہیں اور جب ادیب راہ دکھاتا ہے تو آمریت و شہنشاہیت سے اس کا یہ کام برداشت نہیں ہو پاتا اور پھر تصادم کی حالت پیدا ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں ایک بات اور ذہن نشین رکھنی ہوگی کہ ادب کے بنیادی اقدار خیر، انسان دوستی، غریبوں کی حمایت، بھائی چارہ، عالمی امن، روحِ تعمیر ہیں اور اس کے برعکس نظریہ سے نفرت و دوری ہیں۔ ادیب جب اس نظریہ کو اپنا لیتا ہے تو پھر خواہ کچھ بھی ہو وہ اپنے نظریے پر قائم رہتا ہے۔ اپنے زمانے کے اہم مسائل سے آنکھیں چار کرنے کا جوہر بھی اس میں اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب وہ اس نظریے کو اپنا لیتا ہے۔ اس نظریے کی بات کرتے ہوئے پریم چند نے ترقی پسند مصنفین کی کانفرنس میں فرمایا تھا: ''یہ کیفیت اسی وقت پیدا ہوگی جب ہماری نگاہ حسن عالم گیر ہو جائے گی۔ جب ساری خلقت اس کے دائرے میں آجائے گی۔ وہ کسی خاص طبقے تک محدود نہ ہوگا۔ اس کی پرواز کے لیے محض باغ کی چار دیواری نہ ہوگی بلکہ وہ فضا جو سارے عالم کو گھیرے ہوئے ہو۔ تب ہم بدمذاقی کے متحمل نہ ہوں گے۔ تب ہم اس کی جڑ کھودنے کے لیے سینہ سپر ہو جائیں گے۔ تب ہم اس معاشرت کو برداشت نہ کر سکیں گے کہ ہزاروں انسان ایک جابر کی غلامی کریں۔ تب ہماری خود دار انسانیت اس سرمایہ داری اور عسکریت اور ملوکیت کے خلاف علم بغاوت بلند کرے گی (بحوالہ، ایضاً ص ۴۴)

ترقی پسند تحریک سے جڑے شعر، اندکورہ باتوں کو اپنا منشور بنا کر شاعری کرتے تھے یہ تحریک آزادی کے حمایتی اور آزادی کے متوالے تھے۔ لوگوں کے دلوں میں آزادی کی لگن پیدا کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔ خواہ اس کے لیے انھیں جیل جانا پڑا ہو یا ان کی تخلیقات پر پابندیاں عائد کی گئی ہوں۔

اس باب میں مجھے سیاست اور شاعری کے رشتے پر بحث کرنی ہے۔ بیسویں صدی کے نصف اول میں کوئی بھی ایسا سیاسی واقعہ نہیں جس پر اردو شعرا نے شعری تخلیقات نہ پیش کی ہوں۔ لہٰذا یہاں پہلے سیاسی تحریکات کا مختصراً ذکر کیا جائے گا، پھر اس پر کہی گئی شعری تخلیقوں کو مثال کے طور پر پیش کیا جائے گا۔

۱۸۵۷ء کی پہلی جنگ آزادی سے لے کر حصول آزادی تک جدوجہد آزادی مختلف مرحلوں سے گزری۔ ۱۸۵۷ء کی اس جنگ میں فتح یاب ہونے کے بعد اگرچہ برطانوی پارلیمان نے ہندوستان کی حکومت کمپنی سے، تاجِ برطانیہ کو منتقل کردی، اور ہندوستان میں برطانوی حکومت کے نمائندے کو گورنر جنرل کے بجائے وائسرائے کہا جانے لگا لیکن اس تبدیلی سے اندرونی نظم ونسق اور ہندوستانیوں کے ساتھ انگریزوں کے سلوک میں کوئی فرق نہیں آیا۔ وہی لوٹ کھسوٹ جاری رہی اور ہندوستان خام مال فراہم کرتا رہا۔ اس دوران انگریزوں اور ہندوستانیوں کے درمیان امتیازات میں مزید اضافہ ہوا۔

۱۸۸۰ء میں جب البرٹ بل پیش ہوا، جس کی رو سے انگریزوں کے مقدمات کی سماعت کا اختیار ہندوستانی ججوں کو دیا گیا تھا اس بل کو انگریزوں اور اینگلو انڈینس نے مل کرنا کام بنادیا نتیجتاً انگریز مجرموں کے مقدمات کی سماعت کا اختیار انگریز ججوں تک ہی محدود رہا۔ اردو شاعری میں بھی اس امتیاز کے خلاف واضح انداز میں ناگواری کا اظہار ملتا ہے۔ مثال کے طور پر حالی کی نظم ”کالے اور گورے کی صحت کا میڈیکل امتحان“ پیش کی جاسکتی ہے مگر پچھلے صفحات میں یہ نظم درج کی جاچکی ہے لہٰذا یہاں دوبارہ نقل کرنا مناسب نہیں ہے۔

تقسیم بنگال ۱۹۰۵ء:

بنگال میں اُس وقت موجودہ مغربی بنگال، بنگلہ دیش کے علاوہ بہار اور اڑیسہ کی ریاستیں بھی شامل تھیں جس کی وجہ سے برطانوی حکومت کو اس کے انتظام و انصرام میں مشکلات پیش آرہی تھیں، چنانچہ ۱۹۰۳ء کے اواخر میں اس کی تقسیم کے منصوبے کا اعلان کیا گیا اور ۱۹۰۵ء میں اس کو آخری شکل دے کر دو حصوں میں تقسیم کردیا گیا۔ مغربی بنگال جس کا مستقر کلکتہ تھا۔ ہندو اکثریتی علاقو پر اور مشرقی بنگال مسلم اکثریتی علاقوں پر مشتمل تھا۔ اس فرقہ وارانہ تقسیم کی وجہ سے قوم پرستوں کو شبہ ہوا کہ حکومت نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان تفرقہ ڈالنے کے لیے یہ کام کیا ہے، لہٰذا کانگریس نے اس کی شدید مخالفت کرنے کا فیصلہ کیا اور اس کی منسوخی کے مطالبہ کو لے کر تحریک چلائی جسے ”وندے ماترم تحریک“ کہا جاتا ہے۔ اس تحریک کے دوران پہلی مرتبہ لاکھوں کی تعداد میں عوام نے حکومت کے خلاف جدوجہد میں حصہ لیا۔ اسی تحریک کے دوران سودیشی تحریک بھی چلائی گئی جس کے تحت غیر ملکی اشیاء اور

کپڑوں کا بائیکاٹ کیا گیا۔ بعض اردو شعرائے نے تقسیم بنگال اور اس کی مخالفت میں پیدا ہونے والی تحریکات کو اپنا موضوع سخن بنایا، چنانچہ اپنی نظم "بدنصیب بنگال" میں درگا سہائے سرور جہان آبادی نے اس تقسیم کی مذمت کی اور اسے کرزن کے ظلم سے تعبیر کیا:

آہ اے بنگال آلام و مصائب کے شکار　　آہ اے کرزن کی پالیسی کے صیدِ بے قرار

کر کے دو ٹکڑے کلیجے کا ترے یہ آہ کون　　چل دیا تجھ کو تڑپتا چھوڑ کے بے گانہ وار

کرزنِ بیداد خو، اہلِ پولس، حکام وقت

تو ہوا! اف اف!! نہ کس کس کی جفاؤں کا شکار

(اقتباس از: بدنصیب بنگال)

کانگریس کی تحریک اس قدر شدید تھی کہ حکومت کو اس کے آگے گھٹنے ٹیکنے پڑے اور بالآخر ۱۹۱۱ء میں دہلی دربار کے موقع پر شہنشاہ جارج پنجم کو اس کی تنسیخ کا اعلان کرنا پڑا۔

سودیشی تحریک:

تقسیم بنگال کے خلاف ردعمل کے طور پر جو تحریکات شروع ہوئیں ان میں سودیشی تحریک کو نمایاں اہمیت حاصل ہے۔ اس تحریک کا نصب العین یہ تھا کہ ہندوستانی صرف اپنے ملک کی بنی ہوئی چیزیں استعمال کریں۔ اس ضمن میں ہندوستان کے قومی وسیاسی رہنماؤں نے بیسویں صدی کے اوائل ہی سے سوچنا شروع کر دیا تھا اور اس سلسلے میں اخبارات و رسائل میں مضامین بھی شائع ہوتے رہتے تھے۔ اردو کے مشہور شاعر حسرت موہانی وہ پہلے فرد تھے، جنھوں نے سودیشی کپڑوں کی دکان قائم کی اور سودیشی تحریک کی رہنمائی کی۔ وہ چاہتے تھے کہ ہندوستان کے ہر شہر اور گاؤں میں اسی طرح کی دکانیں قائم ہوں۔ مولانا شبلی نعمانی اور وقار الملک نے بھی اس تحریک کے دوران حسرت کا ساتھ دیا۔ حالی اور اقبال نے اپنے مضامین کے ذریعے ان کی تائید کی۔ بعض اردو شعرائے نے بھی اس کی حمایت میں نظمیں کہیں مثلاً تلوک چند محروم نے سودیشی کے نام سے ایک نظم لکھی، جس میں اس تحریک کی اہمیت واضح کی۔ ان کے خیال میں غیر ملکی اشیاء کے استعمال کو ترک کرنا ہندوستان کے کئی مسائل کا حل تھا:

وطن کے درد نہاں کی دوا سدیشی ہے　　غریب قوم کی حاجت روا سدیشی ہے

وطن سے جن کو محبت نہیں وہ کیا جانیں — کہ چیز کون بدیشی ہے کیا سدیشی ہے
اسی کے سایے میں پاتا ہے پرورش اقبال — مثال سایۂ بالِ ہما سدیشی ہے
اسی نے خاک کو سونا بنادیا اکثر — جہاں میں گر ہے کوئی کیمیا سدیشی ہے
فنا کے ہاتھ میں ہے جانِ ناتوانِ وطن — بقا جو چاہو تو رازِ بقا سدیشی ہے
ہو اپنے ملک کی چیزوں سے کیوں ہمیں نفرت — ہر ایک قوم کا جب مدعا سدیشی ہے

(اقتباس از: سودیشی)

اکبرالہ آبادی کے کلام میں کئی مقامات پر اس تحریک کا ذکر آیا ہے۔ انھوں نے اپنے مخصوص انداز میں اس تحریک کے مخالفین پر چوٹیں کی ہیں۔ مثلاً:

کالج کے مقتیوں سے کل کہہ رہے تھے اکبر — بسکٹ سے باز آنا رہبانیت نہیں ہے
دھن دیس کی تھی جس میں تھا گاتا اک دیہاتی — بسکٹ سے ہے ملائم پوری ہو یا چپاتی
تحریک سودیشی پہ مجھے وجد ہے اکبر — کیا خوب یہ نغمہ ہے چھڑا دیس کی دھن میں
کامیابی کا سدیشی پر ہر اک در بستہ ہے — چونچ طوطا رام نے کھولی مگر پر بستہ ہے

پنڈت چندکا پرشاد جگیا سواختر نے بھی اپنی نظم سودیشی میں اہلِ وطن کے دلوں کو گرمانے کی کوشش کی ہے اور ایک غزلِ مسلسل بعنوان ''دادرا چرخہ'' میں اپنی ضروریات کے لیے خودکفیل ہونے کا مشورہ دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ جب سے ہندوستانیوں نے چرخہ کاتنا چھوڑ دیا ہے، وہ مسائل کا شکار ہو گئے ہیں:

وطن کی الفت سے ہو زباں پر — سودیشی وستو سودیشی وستو
یہیں کی روئی یہیں کی ململ — یہیں کی ریشم یہیں کی مخمل
سودیشی چرخہ سودیشی کرگھا — سودیشی وستو سودیشی وستو

(اقتباس از: سودیشی)

جب سے گھر گھر میں وہ چرخے کا چلانا چھوٹا
بس اسی روز سے بھارت کا نصیبہ پھوٹا
اب بھی کچھ غور کرو ہندوؤ مسلمانو
دو طلاق ان کو اور اپنی بھی دشا پہچانو

چرخہ چلواؤ تجو شوق وہ دن آئے گا
دوڑ کر قدموں سے سوراج لپٹ جائے گا
سوت کے دھاگے میں ساری ہے طاقت
سادھو نے تم کو بتائے دیا ہے... گاندھی

(اقتباس از: دادرا چرخہ)

عثمان نامی ایک شاعر کی اسی موضوع پر ایک نظم، غزل کی ہیت میں ملتی ہے۔ان کا خیال ہے کہ اگر ہندوستانی برطانوی اشیاء کا استعمال کرنا چھوڑ دیں تو انگریز خود بہ خود یہ ملک چھوڑ کر چلے جائیں گے اور ہندوستان کو آزادی مل جائے گی:

غلامی سے ہم کو چھڑائے گا چرخہ — لٹیروں کی ہستی مٹائے گا چرخہ
نہ پھر خون چوسیں گے یورپ کے پسو — ہمیں مفلسی سے بچائے گا چرخہ
بنائے گا ماتم کدہ مانچسٹر — لور پول کی گت بنائے گا چرخہ
گھروں میں اسے جب چلائیں گے ہندی — ولایت میں ہل چل مچائے گا چرخہ

(اقتباس از: چرخہ)

ہوم رول تحریک ۱۹۱۶ء:

مسز اینی بیسنٹ اور بال گنگا دھر تلک نے مل کر ہندوستانیوں کو خود مختار حکومت قائم کرنے کے لیے حکومت برطانیہ پر دباؤ ڈالنے کے مقصد سے آل انڈیا ہوم رول تحریک شروع کی۔ حکومت نے اینی بیسنٹ اور تلک کو گرفتار کرلیا۔ خوش قسمتی سے ۱۹۱۶ء میں کانگریس کے انتہا پسند اور اعتدال پسند گروپ میں اتحاد ہوگیا اور دونوں نے مل کر ہوم رول کی تائید کا اعلان کیا۔ اس کے علاوہ مسلم لیگ اور کانگریس میں بھی صلح ہوگئی اور ان دونوں جماعتوں نے متحدہ طور پر ہوم رول کا مطالبہ کیا۔

اس طرح پورا ہندوستان متحد ہو کر انگریزوں کے خلاف صف آرا ہوگیا۔ اس تحریک نے اعلان کیا کہ اگر برطانوی حکومت جنگ کے خاتمے کے بعد ہندوستانیوں کو ہوم رول عطا کرنے کا وعدہ کرے تو اس جنگ میں ہندوستانی ہر طرح سے برطانیہ کی مدد کریں گے۔ حکومت برطانیہ کو اس وقت

ہندوستانیوں کے تعاون کی شدید ضرورت تھی، لہٰذا وزیر ہند مانٹیگو نے وعدہ کرلیا کہ جنگ کے خاتمے کے بعد ہندوستانیوں کے مطالبے پر ہمدردانہ غور کیا جائے گا اور اصلاحات نافذ کی جائیں گی۔ اس مختصر سے وقفے کے دوران اس تحریک نے ہندوستانیوں میں حب وطن کے جذبے کو تقویت دی اور ان میں اتحاد پیدا کیا۔ کئی اردو شعرائے اس تحریک کی حمایت میں نظمیں کہیں۔ اس میں سب سے زیادہ پر جوش اور سرگرم شاعر چکبست تھے۔ ان کے اشعار نے ہوم رول تحریک کے جوش وخروش کو اپنے دامن میں سمیٹ کر اسے ایک یادگار مرقع بنا دیا ہے۔

یہ خاک ہند سے پیدا ہیں جوش کے آثار ہمالیہ سے اٹھے جیسے ابر دریا بار
لہو رگوں میں دکھاتا ہے برق کی رفتار ہوئی ہیں خاک کے پردے میں ہڈیاں بیدار
زمیں سے عرش تلک شور ہوم رول کا ہے
شباب قوم کا ہے زور ہوم رول کا ہے
دلوں کو مست جو کرتی ہے وہ ہوا ہے یہی غریب ہند کے آزار کی دوا ہے یہی
ہو ہوم رول حاصل ارمان ہے تو یہ ہے اب دین ہے تو یہ ہے ایمان ہے تو یہ ہے
مسز بسنٹ نے اس آرزو کو پالا ہے فقیر قوم کے ہیں اور یہ راگ مالا ہے
طلب فضول ہے کانٹے کی پھول کے بدلے
نہ لیں بہشت بھی ہم ہوم رول کے بدلے

(اقتباس از: وطن کا راگ)

ظریف لکھنوی نے بھی "ہوم رول" کے نام سے ایک طویل نظم کہی ہے۔ اس میں ہوم رول تحریک کے جواب میں حکومت برطانیہ کے حامی جو باتیں کرتے تھے ان پر طنز کے نشتر چلائے گئے ہیں:

جو دیکھتے ہو جاگتے میں آج کل وہ خواب نتیجہ اس کا خود تمہارے واسطے خراب ہے
تمہارے حوصلوں کی کوئی حد ہے کچھ حساب ہے تمہارا برمحل سوال کتنا لا جواب ہے
خلاف وقت بھیرویں یہ کش مکش فضول کی
کسی کو دھن ہے جنگ کی کسی کو ہوم رول کی

مقطع میں ان انگریز نوازوں کو جواب دیتے ہیں:

ظریف اپنا قصد ہے جو کچھ وہ تم سے کیا کہیں نہ مانگیں خود سے اب خودی کی یہ سما گئی ہے ٹیس

گرا پڑا اگر ملے تو ہوم رول ہم نہ لیں ہمیں اباں بھاتی ہے یہ کہہ کے جھٹ سے پھینک دیں

یہ مادرِ وطن کے پوت قسمتوں کو روئیں گے

جو مل بھی جائے ہوم رول لڑ جھگڑ کے کھوئیں گے

(اقتباس از: ہوم رول)

اکبرالہ آبادی نے اس تحریک کے سلسلے میں اپنے ظریفانہ انداز میں اپنے دل کی کہانی یوں بیان کی:

کام اس ملک میں ہو سلف گورنمنٹ سے کیا زہر کو ہضم کرے کوئی پیپر منٹ سے کیا

تقلیل غذا میں ہو پیپر منٹ یہی ہے گر ضبطِ ہوس سلف گورنمنٹ یہی ہے

بھائی بھائی میں ہاتا پائی سلف گورنمنٹ آگے آئی

ہر سمت مچی ہوئی ہے ہلچل ہر در پہ یہ شور ہے چل چل

مانٹیگو کے وعدہ کے مطابق ۱۹۱۹ء میں اصلاحات جاری کی گئیں لیکن یہ اصلاحات ہندوستانیوں کی توقعات کے برعکس تھیں۔

مانٹیگو چیمسفورڈ اصلاحات ۱۹۱۹ء:

۱۹۱۶ء میں لارڈ چیمسفورڈ (Lord Chalmsford) ہندوستان کے وائسرائے مقرر ہوئے۔ انھوں نے ۱۹۱۹ء میں اصلاحات نافذ کیں۔ ان اصلاحات کی رو سے مجلس قانون ساز میں دو ایوان بنائے گئے تھے۔ ان کے ارکان کی تعداد میں اضافہ کیا گیا اور ان کے انتخاب کے لیے راست اور فرقہ وارانہ بنیادوں پر مسلمانوں، عیسائیوں وغیرہ کے لیے جداگانہ انتخاب کا طریقہ اختیار کیا گیا۔ مجلس قانون ساز کے اختیارات میں اضافہ کرتے ہوئے ارکان کو وزرا سے سوالات کرنے کا اختیار بھی دیا گیا۔

اس قانون کی رو سے وائسرائے مطلق العنان حکمران کی حیثیت حاصل کر گیا کیوں کہ اس کو مجلس قانون ساز کی مخالفت کے باوجود قوانین منظور کرنے کا اختیار حاصل تھا۔ اور دیگر صوبوں میں دو عملی طرز حکومت (Diarchy system) بنانے کی تجویز پیش کی گئی تھی۔ صوبائی محکموں کو دو قسموں، محفوظ اور منتقلہ، میں تقسیم کیا گیا تھا۔ اول الذکر محکموں کو گورنر مجلس عاملہ کی مدد سے چلاتا تھا اور ان پر ریاستی مقننہ کو

کسی قسم کا کنٹرول حاصل نہ تھا۔ اس قانون نے وزیر ہند کی تنخواہ کے اخراجات ہندوستانی خزانے پر عائد کیے۔ اس قانون سے ہندوستانی سیاسی جماعتوں میں مایوسی کی ایک لہر دوڑ گئی کیوں کہ اس سے ان کے ذمہ دارانہ حکومت کے مطالبے کی تکمیل نہیں ہوتی تھی۔ وائسرائے اور اس کی کونسل ا بھی مقننہ کے کنٹرول سے بالکل آزاد تھے۔ لہٰذا ہندوستانیوں نے ان اصلاحات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور اس کے خلاف عدم تعاون کی تحریک شروع کر دی۔

بعض اردو شعرا نے ان اصلاحات کے موضوعات کو اپنی شاعری میں پیش کیا اور ان پر سخت تنقید کی۔ حسرت موہانی نے ان کا تجزیہ کرتے ہوئے انھیں کاغذ کے پھول قرار دیا۔ انھوں نے نہایت ہی مختصر الفاظ میں واضح کر دیا کہ کوئی بھی اصلاح جو ہندوستانیوں کو قانون سازی کے کامل اختیارات عطا نہیں کرتی، بے کار محض ہے:

کس درجہ فریب سے ہے مملو تجویز رفارم مانٹیگو
مشہور زمانہ ہیں مسلم دستور کے حسب ذیل پہلو
قانون پہ اختیار کامل عمال پہ زور، زر پہ قابو
ان میں سے نہ ہو جب ایک کی بھی گلہائے رفارم میں کہیں بو
کاغذ کے سمجھیے پھول ان کو جن میں نہیں نام کو بھی خوشبو

(اقتباس از: مانٹیگو فارم)

جلیاں والا باغ سانحہ اور تحریک عدم تعاون:

پہلی جنگ عظیم کے دوران انگریزوں نے ہندوستانیوں سے جو وعدے کیے تھے، جنگ کے خاتمے کے بعد انھیں یکسر فراموش کر دیا اور مانٹیگو چمسفورڈ اصلاحات جاری کیں، جو جنگ کے دوران کیے گئے وعدوں کے برعکس تھیں۔ لہٰذا ہندوستانیوں نے ان کی مخالفت کی اور گاندھی جی نے اس کے خلاف عدم تعاون تحریک شروع کی۔ حکومت نے اس تحریک سے نمٹنے کے لیے رولٹ ایکٹ نافذ کیا، جس کے تحت حکومت کو عام جلسے جلوسوں پر پابندی عائد کرنے اور کسی بھی شخص کو مقدمہ چلائے بغیر طویل عرصہ تک قید میں رکھنے کے لامحدود اختیارات فراہم کیے گئے تھے۔ گاندھی جی نے اس قانون کی مخالفت

کرنے کا فیصلہ کیا اور ملک بھر میں عوام نے ۳۰ مارچ سے ۶ اپریل تک مسلسل ہڑتالیں کیں لیکن حکومت پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوا۔ گاندھی جی نے عوام کو اس قانون کی خلاف ورزی کرنے کا مشورہ دیا۔ چنانچہ جگہ جگہ عوام نے حکومت کے احکام کی خلاف ورزی کرتے ہوئے جلسے جلوس منظم کرنے شروع کیے۔ ایسا ہی ایک جلسہ ۶ اپریل ۱۹۱۹ء کو امرتسر کے تاریخی جلیاں والا باغ میں منعقد ہو رہا تھا۔ جنرل ڈائر کی سرکردگی میں فوج نے اس باغ کا محاصرہ کر لیا اور عوام پر اندھا دھند گولیوں کی بوچھار کر دی۔ اس باغ کے احاطے سے نکلنے کا ایک ہی راستہ تھا، جسے انگریزوں نے بند کر دیا تھا۔ اس وجہ سے عوام کو بھاگنے کے لیے راہ بھی نہ ملی اور ہزاروں آدمی ہلاک ہو گئے۔ اس سانحہ نے سارے ہندوستان کو ہلا دیا۔ ہندوستان کا بچہ بچہ اس سے متاثر ہوا لیکن انگریز حکام نے جنرل ڈائر کی پشت پناہی کی اور پنجاب میں مارشل لا لگا کر ظلم و ستم کا نیا سلسلہ شروع کیا۔ مختلف شعرا نے اس دردناک سانحے کو اپنی نظموں کا موضوع بنایا اور برادرانِ وطن کو خراج عقیدت پیش کیا اور حکومت کے مظالم کو تنقید کا نشانہ بنایا:

اقبالؔ

ہر زائر چمن سے یہ کہتی ہے خاکِ باغ — غافل نہ رہ جہان میں گردوں کی چال سے
سینچا گیا ہے خونِ شہیداں سے اس کا تخم — تو آنسوؤں کا بخل نہ کر اس نہال سے

(جلیاں والا باغ)

محرومؔ

بدلے تو نے یہ لیے ہم سے بھلا کس دن کے — ذبح کر ڈالے ہیں مرغانِ چمن گن گن کے
آشیانوں کے اڑائے ہیں ستم گر! تنکے — اب تری قید مصیبت میں مکیں ہیں جن کے

بے خطاؤں پہ یہ غصہ یہ عتاب اے ظالم!
کبھی دینا ہے خدا کو بھی جواب اے ظالم!

(اقتباس از: شکوۂ صیاد)

ظفرؔ علی خان

ہلاکو کو عبث تاریخ میں بدنام کرتے ہیں — بچارے نے نہتوں پر دیا کب حکم فائر کا
مسلمان اور ہندو کو بھی ہے ناز اپنے سینے پر — اسے غرہ ہے بارود و گولی کے ذخائر کا

(اقتباس از: جنرل ڈائر کی یاد میں)

نظم ''مارشل لا'' میں وہ حکومت کے ساتھ ساتھ خدا سے بھی شکایت کرتے ہیں کہ اس نے مظلوموں کے بجائے ظالموں کی حمایت کی ہے:

جب امرتسر میں ہم پر گولیاں برسیں تو ہم سمجھے — کہ بوندیں ہیں یہ اہل ہند کے خون تمنا کی
خدا کے قہر کی بجلی گرا کرتی ہے ظالم پر — مگر پنجاب میں اس برق کے مظلوم تھے شاکی
یہ صورت تھی ہماری خواہ ہندو خواہ مسلم تھے — یہ حالت تھی جناب جارج پنجم کے رعایا کی

(اقتباس از: مارشل لا)

ظفر نے اس سانحے کو انقلاب کے طور پر دیکھا اور اسے خوش آمدید کہتے ہوئے فرمایا:

زندہ باش اے انقلاب اے شعلۂ فانوس ہند — گرمیاں جس کی فروغ مشعل جاں ہو گئیں
بستیوں پر چھا رہی تھیں موت کی خاموشیاں — تو نے صور اپنا جو پھونکا محشرستاں ہو گئیں
جن بلاؤں سے گھرے رہتے تھے صبح و شام ہم — تیرے آتے ہی وہ انگریزوں کی درباں ہو گئیں
جتنی بوندیں تھیں شہیدانِ وطن کے خون کی — قصرِ آزادی کی آرائش کا ساماں ہو گئیں
زندگی ان کی ہے دین ان کا ہے دنیا ان کی ہے — جن کی جانیں قوم کی عزت پہ قرباں ہو گئیں

(اقتباس از: ہند کا شعلہ)

تحریکِ خلافت:

پہلی جنگ عظیم میں اتحادیوں یعنی برطانیہ، امریکہ، فرانس وغیرہ کو فتح حاصل ہوئی اور ترکوں و جرمنوں کو منہ کی کھانی پڑی۔ اتحادیوں نے معاہدۂ وارسا کو بہانہ بنا کر سلطنت عثمانیہ کو آپس میں تقسیم کر لیا اور اس طرح خلافت عثمانیہ کے خاتمے کے آثار پیدا ہو گئے۔ اس صورتحال نے بالخصوص ہندوستانی مسلمانوں کو برافروختہ کر دیا اور ان میں انگریزوں کے خلاف غم و غصہ کی لہر دوڑا دی۔ چنانچہ انھوں نے ترکوں کی امداد اور خلافت کے تحفظ کے لیے خلافت کمیٹی کی تشکیل کی اور کل ہند پیمانے پر عوامی تحریک شروع کر دی۔ محمد علی جوہر، شوکت علی، ابوالکلام آزاد، حسرت موہانی، مولانا عبدالباری وغیرہ اس تحریک کے روح رواں تھے۔ انھوں نے دسمبر ۱۹۱۹ء کے دوران امرتسر میں ایک اجلاس منعقد کیا، جس میں کانگریس، مسلم لیگ اور جمیعۃ کے سرکردہ قائدین نے شرکت کی۔

مشترکہ دشمن اور مشترکہ مقصد نے ہندو اور مسلم قائدین کو متحد کر دیا۔ گاندھی جی نے تحریک خلافت کی حمایت کا اعلان کیا، جس کے جواب میں لیگ اور خلافت کمیٹی کی جانب سے گاندھی جی کی تحریک عدم تعاون کی پرزور تائید کی گئی۔ شعرائے قومی وسیاسی رہنماؤں کی اس جدوجہد میں ان کا بھرپور ساتھ دیا اور عوام میں جوش وخروش پیدا کرنے کے لیے اپنی شاعری کو وسیلے کے طور پر استعمال کیا۔

ظفر علی خاں:

ظفر علی خاں تحریک خلافت کے پرجوش شاعر تھے۔ عملی جدوجہد کے پہلو بہ پہلو ان کی شاعری بھی اس تحریک میں بھرپور حصہ لے رہی تھی۔ خلافت عثمانیہ کے تقدس کو مجروح کیے جانے پر اپنے رنج وغم کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

خدایا تیرے گھر کی خاک اڑائی جا رہی ہے کیوں — قیامت وقت سے پہلے ہی آئی جا رہی ہے کیوں
بجائی جا رہی ہے اینٹ سے کیوں اینٹ کعبہ کی — خلیل اللہ کی بنیاد ڈھائی جا رہی ہے کیوں
اڑائے جا رہے ہیں کس لیے پرزے خلافت کے — رسول اللہ کی دولت لٹائی جا رہی ہے کیوں

گاندھی نے جب تحریک خلافت کی حمایت کی تو انھیں خراج تحسین پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں:

گاندھی نے آج جنگ کا اعلان کر دیا — باطل سے حق کو دست و گریبان کر دیا
شیخ و برہمن میں بڑھایا وہ اتحاد — گویا انھیں دو قالب و یک جان کر دیا
تن من کیا نثار خلافت کے نام پر — سب کچھ خدا کے نام پہ قربان کر دیا

(اقتباس از: اعلان جنگ)

وہ خلافت کے احیا کے تعلق سے کافی پرامید تھے۔ چنانچہ مصطفیٰ کمال نے نئی حکومت قائم کی اور سمرنا میں فتوحات حاصل کیں تو ان کی یہ امید اور قوی ہوگئی:

خلافت اقتدار اپنا زمانے پر بٹھائے گی — متاعِ دہر قسطنطنیہ کا مسند نشیں ہوگا

حسرت موہانی:

حسرت نے بھی تحریک خلافت میں عملی حصہ لیا اور اس سے متعلق اپنے جذبات واحساسات کو شاعری کے قالب میں پیش کیا:

قبضۂ یثرب کا سودا دشمن کے سر میں ہے — اب تو انصاف اس ستم کا دستِ پیغمبر میں ہے

میر غلام نیرنگ:

نیرنگ نے شاعرانہ رمز وکنایہ میں مسلمانوں کو انگریزوں کے عزائم سے خبردار کیا ہے اور انھیں خواب غفلت سے بیدار ہونے کی نصیحت کی ہے:

مگر ایک تو ہی غافل ہے مآل کار گلشن سے — ترے حصے میں آئیں غفلتیں سارے زمانے کی
پرانے برگ وگل سب چھانٹے جائیں گے خیاباں سے — لگی ہے باغباں کو دھن نیا گلشن بنانے کی
اگر گلشن میں رہنا ہے بدل لے تو بھی ڈھنگ اپنا — سماعت اب نہیں ہوگی کسی حیلے بہانے کی

اقبال:

اس سلسلے میں اقبال کا نظریہ کمیٹی کے ارکان سے خاصا مختلف اور حقیقت پسندانہ تھا۔ان کے خیال میں خلافت مانگی نہیں جاتی بلکہ بزور قوت حاصل کی جاتی ہے۔ چنانچہ جب مولانا محمد علی برطانوی ارباب اقتدار کے سامنے سلطنت عثمانیہ کی بحالی کے لیے ایک وفد لے کر لندن گئے تو اقبال نے اس کی سخت مخالفت کی اور اپنی نظم میں اس پر طنز کیا:

اگر ملک ہاتھ سے جاتا ہے جائے — تو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟ — خلافت کی کرنے لگا تو گدائی
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے — مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشاہی

وہ اس خلافت کے خواہاں تھے جو مسلمانوں کی عظمت رفتہ کا حصہ تھی:

تا خلافت کی بنا دنیا میں ہو پھر استوار — لاکہیں سے ڈھونڈ کر اسلاف کا قلب وجگر

تحریک ترکِ موالات:

تحریکِ خلافت کے باعث کانگریس اور مسلم لیگ میں ہوئے اتحاد کی بنا پر یہ جماعتیں اس قابل ہوئیں کہ برطانوی حکومت کے خلاف عدم تعاون کی تحریک منظم کر سکیں، چنانچہ اگست ۱۹۲۰ء میں کانگریس نے مسلم لیگ کی تائید سے اعلان جاری کیا کہ تمام ہندوستانی حکومت کے عطا کردہ اعزازات و خطابات واپس کر دیے جائیں۔سرکاری نوکریاں چھوڑ دیں، اپنے بچوں کو سرکاری مدارس سے نکال لیں، سرکاری ونیم سرکاری تقریبات میں شریک نہ ہوں، برطانوی عدالتوں، قانون ساز مجلسوں، انتخابات اور

غیر ملکی مال کا بائیکاٹ کریں۔ بعض علماء نے اپنے فتووں کے ذریعے بھی اس کی حمایت کی۔ مسلم اور ہندو رہنماؤں کی مشترکہ تائید کے باعث عوام میں اس تحریک کو بے حد مقبولیت حاصل ہوئی۔ کئی اردو شعرا نے اس کی حمایت میں نظمیں کہیں۔ ظفر علی خاں نے جو اس تحریک میں عملی طور پر شامل تھے، گاندھی جی کی جانب سے اس تحریک کے اعلان پر کہا:

گاندھی نے آج جنگ کا اعلان کردیا — باطل سے حق کو دست وگریبان کردیا
ہندوستان میں ایک نئی روح پھونک کر — آزادئ حیات کا سامان کردیا
دشمن میں اور دوست میں ہونے لگی تمیز — کتنا بڑا یہ ملک پہ احسان کردیا
دے کر وطن کو ترکِ موالات کا سبق — ملت کی مشکلات کو آسان کردیا
اوراق جبر و جور و جفا کو بکھیر کے — شیرازہ سلطنت کا پریشان کردیا
ظلم وستم کی ناؤ ڈبونے کے واسطے — قطرے کو آنکھوں میں طوفان کردیا

(اقتباس از: اعلان جنگ)

شعرا نے اپنے کلام کے ذریعے عوام میں اس تحریک کے تعلق سے جوش وخروش پیدا کرنے اور انھیں انگریزوں کے خطرناک عزائم سے خبردار کرنے کی کوششیں کیں۔ ظفر علی خاں نے کہا:

گر تم کو حق سے ہے کچھ بھی لگاؤ — تو باطل کے آگے نہ گردن جھکاؤ
حکومت کو تم نے لیا آزما — اب اپنے مقدر کو بھی آزماؤ
ہو تم جس کے ذرے وہ ہے خاکِ ہند — چھپے ہیں جو اس میں وہ جوہر دکھاؤ

(اقتباس از: دعوت عمل)

حسرت موہانی:

رسم جفا کامیاب دیکھیے کب تک رہے — حب وطن مست خواب دیکھیے کب تک رہے
دل پہ رہا مدتوں غلبۂ یاس وہراس — قبضۂ خرم وحجاب دیکھیے کب تک رہے
نام سے قانون کے ہوئے کیا کیا ستم — جبر بزیر نقاب دیکھیے کب تک رہے

(اقتباس از: جور غلامان)

محمد علی جوہرؔ:

خاک جینا ہے اگر موت سے ڈرنا ہے یہی　　ہوس زیست ہو اس درجہ تو مرنا ہے یہی
اور کس وضع کی جویاں ہیں عروسانِ بہشت　　ہیں کفن سرخ، شہیدوں کا سنورنا ہے یہی
نقد جاں نذر کرو سوچتے کیا ہو جوہر　　کام کرنے کا یہی ہے تمھیں کرنا ہے یہی

(اقتباس از: کام کرنا ہے یہی)

اقبالؔ سہیل:

مانا کہ قفس میں ہے بہت چین میسر　　نے برقِ چمن سوز نہ صیادِ ستم گر
ہے زیست غلامی کی مگر موت سے بدتر　　قابو میں رہے اپنے پر و بال تو کیا ڈر

بن جائے نشیمن تو کوئی آگ لگا دے

گائیں گے ہم آزادیِ گلشن کا ترانا　　بے کار ہے اے برق بلا ہم کو ڈرانا
کافی ہے بہت وسعتِ صحرائے زمانا　　ہم اور کہیں ڈھونڈ نکالیں گے ٹھکانا

بن جائے نشیمن تو کوئی آگ لگا دے

(اقتباس از: بن جائے نشیمن تو کوئی آگ لگا دے)

ساغرؔ نظامی نے آزادی کو اپنا فطری حق قرار دیا اور ہندوستانیوں کو اسے چھین لینے کی تلقین کی:

فضا پر غور کر ہر چیز کو حاصل ہے آزادی　　بلند اپنی نظر، اپنی طبیعت، اپنی فطرت کر
ہلا دے جور و استبداد کی سنگین بنیادیں　　غلامی سے رہا ہو اور آزادوں میں شرکت کر
قریب ایوانِ آزادی ہے کیوں مایوس ہوتا ہے　　تبسم کامیابی کا مجھے محسوس ہوتا ہے

(اقتباس از: پیغامِ عمل)

احسان دانش:

مجاہدینِ صف شکن بڑھے چلو، بڑھے چلو
روش روش چمن چمن بڑھے چلو بڑھے چلو
جبل جبل دمن دمن بڑھے چلو بڑھے چلو
بکش بکش بزن بزن بڑھے چلو بڑھے چلو
ڈرا جو موت سے نہیں وہ شاد کامِ زندگی

ڈرو نہ موت سے کہ موت ہے دوامِ زندگی
ہے دل کی زندگی لگن بڑھے چلو بڑھے چلو

(اقتباس از: ترانۂ جہاد)

جمیلؔ مظہری:

تمہارے قافلے کی شان دیکھتی ہیں دور سے　　　اٹھائے سر بڑھے چلو تنے ہوئے غرور سے
ہمالیہ کی چوٹیاں بڑھے چلو بڑھے چلو
برادرانِ نوجواں بڑھے چلو بڑھے چلو
سروں سے باندھ کے کفن بڑھے چلو، بڑھے چلو　　　امیدِ مادرِ وطن بڑھے چلو بڑھے چلو
دعائیں دے رہی ہے ماں بڑھے چلو بڑھے چلو
بردرانِ نوجواں بڑھے چلو بڑھے چلو

(اقتباس از: نوائے جرس)

آنند نرائن ملاؔ:

اٹھو وہ صبح کا غرفہ کھلا زنجیر شب ٹوٹی　　　وہ دیکھو پو پھٹی غنچے کھلے پہلی کرن پھوٹی!
اٹھو، چونکو، بڑھو منہ ہات دھو، آنکھوں کو مل ڈالو　　　ہوائے انقلاب آنے کو ہے ہندوستاں والو!
فدائے ملک ہونا حاصل قسمت سمجھتے ہیں　　　وطن پر جان دینے ہی کو ہم جنت سمجھتے ہیں
وطن کا ذرہ ذرہ ہم کو اپنی جاں سے پیارا ہے　　　نہ ہم مذہب سمجھتے ہیں نہ ہم ملت سمجھتے ہیں

(اقتباس از: محبانِ وطن کا نعرہ)

اکبر کے کلام میں اس تحریک کے متعلق کافی اشعار ملتے ہیں۔ وہ چونکہ انگریزی حکومت کے وظیفہ یاب تھے، لہٰذا انھوں نے محتاط طرزِ عمل کا مظاہرہ کیا اور اکثر موقعوں پر طنزیہ انداز اختیار کیا۔ اپنی مجبوری اور حقیقی جذبات کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

مدخولہ گورنمنٹ اکبر اگر نہ ہوتا　　　اس کو بھی آپ پاتے گاندھی کی گوپیوں میں

اکبر نے اس تحریک کے قائدین پر تنقید کی اور ان کی کوتاہیوں کو اجاگر کرتے ہوئے کہا:

نئی روشنی کا ہوا تیل کم　　　حکومت نے اس سے کیا میل کم

ادھر مولوی کسمپرسی میں تھے ۔ نہ آفس میں تھے اور نہ کرسی میں تھے
یہ ٹھہری کہ آپس میں مل جائیے ۔ سیاسی کمیٹی میں پل جائیے
اس روشنی کا ہے بس یہ ظہور ۔ خدا جانے ظلمت ہے اس میں کہ نور

ہندوستانی قوم میں حب وطن کے فقدان اور ان کی انگریزوں سے مرعوبیت کے پیش نظر اکبر کو اس تحریک کی کامیابی پر شک تھا:

ہزاروں ہی طریقے سے ہم انگریزوں کو گھیرے ہیں ۔ طواف ان کے گھروں کا ہے انھیں سڑکوں کے پھیرے ہیں
سواری ہے انھیں کی راہ ان کی اور ڈاک ان کی ۔ انھیں کی فوج ہے ان کی پلس ہے اور تاک ان کی
علوم ان کے زباں ان کی، پریس ان کے دفعات ان کے ۔ ہماری زندگی کے سارے اجزا پر ہیں ہات ان کے

اکبر نے ''گاندھی نامہ'' کے عنوان سے ایک طویل نظم کہی ہے۔ اس تحریک کے متعلق ان کے اشعار سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اس سلسلے میں پس و پیش میں تھے۔ حسب ذیل اشعار سے ان کے متضاد خیالات پر روشنی پڑتی ہے:

نہ مولانا میں لغزش ہے نہ سازش کی ہے گاندھی نے ۔ چلایا ایک رخ ان کو فقط مغرب کی آندھی نے
بجھی جاتی ہے شمع مشرقی مغرب کی آندھی سے ۔ امید روشنی قائم ہے لیکن بھائی گاندھی سے
بھائی گاندھی کا نہایت ہی مقدس کام ہے ۔ رام پوری ساتھ ہیں اور رام ہی کا نام ہے
ہوں مبارک حضور کو گاندھی ۔ ایسے دشمن نصیب ہوں کس کو
کہ پئیں خوب اور سر نہ اٹھائیں ۔ اور کھسک جائیں جب کہو کھسکو

گاندھی جی کے ستیا گرہ سے متعلق کہتے ہیں:

لشکر گاندھی کو ہتھیاروں کی حاجت کچھ نہیں
ہاں مگر بے انتہا صبر و قناعت چاہیے

بعض لوگوں نے گاندھی جی کے گرفتار نہ کیے جانے پر شکوک و شبہات کا اظہار کیا جب کہ حکومت ایک تو گاندھی جی کو گرفتار کرنے سے ڈر رہی تھی اور دوسری طرف اس طرح گاندھی اور مسلم لیگ کے قائدین میں اختلاف پیدا کرنا چاہتی تھی۔ اکبر نے واضح الفاظ میں انگریزوں کی اس حکمت عملی کو بیان کیا ہے:

پوچھتا ہوں ''آپ گاندھی کو پکڑتے کیوں نہیں'' ۔ کہتے ہیں ''آپس میں ہی تم لوگ لڑتے کیوں نہیں؟

پیچ قسمت کے تمہارے جب دکھائیں گے کجی
عادلانہ رنگ میں اٹھ کر کریں گے ہم ججی

اس تحریک کی مقبولیت سے گھبرا کر حکومت نے مسلم لیگ اور کانگرس کے کئی بااثر رہنماؤں کو قید کرلیا، جس سے عوام مشتعل ہو اٹھے اور بعض مقامات پر تشدد بھڑک اٹھا۔ مثلاً چوری چورا کے مقام پر ایک پولیس چوکی کو آگ لگا دی گئی، جس سے کئی پولس والے جل کر خاک ہو گئے۔ گاندھی جی نے عوام کو تشدد کی راہ اپناتے دیکھ کر تحریک کو واپس لینے کا اعلان کردیا، جس سے کئی قائدین بالخصوص مسلم رہنما گاندھی اور کانگریس سے بدظن ہو گئے۔ اس طرح کانگرس اور مسلم لیگ میں دوبارہ اختلافات پیدا ہو گئے۔ کئی شعرأ نے انگریزوں کی جانب سے اس تحریک میں حصہ لینے والوں پر حکومت کے ظلم و ستم اور قائدین کو قید و بند کیے جانے پر اپنے رنج و غم کا اظہار کیا۔ ان میں اکثریت ایسے شعرأ کی ہے، جنھوں نے بنفس نفیس اس تحریک میں حصہ لیا اور سختیاں برداشت کیں:

حسرتؔ موہانی:

نام سے قانون کے ہوئے کیا کیا ستم — جبر بزیر نقاب دیکھیے کب تک رہے
حسرتؔ آزاد پر جورِ غلامان وقت — از رہ بغض و عتاب دیکھیے کب تک

(اقتباس از: جور غلامان وقت)

ظفرؔ علی خاں:

گر ہماری طرح تم بھی غیر کے محکوم ہو — پھر ذرا تم کو بھی قدرِ عافیت معلوم ہو
ظلم کو انصاف کہہ لینا تو آساں ہے مگر — قائل اس منطق کے ہم جب ہوں کہ تم مظلوم ہو

(اقتباس از: انقلاب)

محمد علی جوہرؔ:

سینہ ہمارا فگار دیکھیے کب تک رہے — چشم یہ خوں نابہ بار دیکھیے کب تک رہے
یوں تو ہے ہر سو عیاں آمدِ فصلِ خزاں — جور و جفا کی بہار دیکھیے کب تک رہے

(اقتباس از: چشم خوں نابہ بار)

ہیں یہ انداز آزمانے کے — اور ہی ڈھنگ ہے ستانے کے
ایک اک کر کے سب کے سب تنکے — کیے برباد آشیانے کے

پوچھتے کیا ہو بود وباش کا حال ہم ہیں باشندے جیل خانے کے

(اقتباس از: آشیاں برباد)

آغا حشر کاشمیری:

اے زمین یورپ، اے مقراض پیراہن نواز!
اے حریفِ ایشیاء، اے شعلۂ خرمن نواز!
چارہ سازی تیری بنیاد افگن کا شانہ ہے
تیرے دم سے آج دنیا ایک ماتم خانہ ہے
جلوہ گاہِ شوکتِ مشرق کو سونا کردیا
جنت دنیا کو دوزخ کا نمونہ کردیا

(اقتباس از: شکریہ یورپ)

محروم:

یہ نہیں ہے شانِ وفا صنم کہ کریں بجوش مقابلہ تری سختیوں سے کریں گے ہم بخدا خموش مقابلہ
گئی جان حسرت دید میں، مگر اف نہ آئی زبان پر تلک اس کو کہتے ہیں ضبطِ غم، یہ ہے بے خروش مقابلہ

(اقتباس از: مقاومت مجہول)

آنند نرائن ملاؔ:

ستانے کو ستا لے آج ظالم جتنا جی چاہے مگر اتنا کہے دیتے ہیں فردائے وطن ہم ہیں
ہمارے ہی لہو کی بو صبا لے جائے گی کنعاں ملے گا جس سے یوسف کا پتہ وہ پیرہن ہم ہیں

(اقتباس از: محبان وطن کا نعرہ)

سائمن کمیشن ۱۹۲۹ء:

حکومت ہند کے نافذ کردہ ۱۹۱۹ء کے قانون پر کس طرح عمل درآمد ہو رہا ہے اور ان میں کن تبدیلیوں کی ضرورت ہے؟ اس کا جائزہ لینے کے لیے ۱۹۲۷ء میں برطانوی حکومت نے سائمن کمیشن مقرر کیا تھا۔ اس میں سائمن کے علاوہ سات اور ارکان تھے، جن میں ایک بھی ہندوستانی شامل نہیں کیا

گیا تھا۔ ہندوستان کی تمام سیاسی جماعتوں نے اس کی سخت مخالفت کی۔ جہاز سے اترتے ہی سیاہ جھنڈوں سے اس کمیشن کا استقبال کیا گیا اور کمیشن جہاں جہاں گیا، وہاں وہاں اسی طرح اس کا استقبال کیا گیا۔ پنجاب میں لالہ لاجپت رائے کی زیر قیادت جلوس منظم کیا گیا۔ پولیس نے لاٹھی چارج کی، جس سے لالہ لاجپت رائے شدید زخمی ہو کر انتقال کر گئے۔ ان کے دو ساتھی راج گرو اور بھگت سنگھ فائرنگ میں ہلاک ہو گئے۔ اس کے علاوہ دو پنجابی قائدین کو اس سلسلے میں پھانسی کی سزا دی گئی۔ اردو شاعری میں بھی اس کمیشن کی مخالفت کی گونج سنائی دیتی ہے۔ ظفر علی خاں نے اس کو اپنا موضوع سخن بنایا اور بانگ دہل کہا:

سائمن صاحب کے استقبال کا وقت آ گیا
جاگ اے لاہور اپنے فرض کو پہچان کر

ان کے رستے میں کئی آنکھیں بچھائی جا چکیں
تو بھی اے خونِ جگر چھڑکاؤ کا سامان کر

چین خود لیں گے نہ لینے دیں گے ان کو ایک دم
گھر سے اے پنجابیو نکلو یہ دل میں ٹھان کر

ریل سے اتریں تو کالی جھنڈیاں ہوں سامنے
جن کے اندر تم کھڑے ہو سینہ اپنا تان کر

ہر قدم پر ہو کمیشن کا مکمل بائیکاٹ
طول و عرضِ ملک میں ڈنکے کی چوٹ اعلان کر

نوجوانوں کو پلا جامِ شرابِ زندگی
مشکلیں رندانِ دُود آشام کی آسان کر

(اقتباس از: سائمن کمیشن)

ہندوستانیوں کی جانب سے اس کی سخت مخالفت کے باوجود سائمن کمیشن نے برطانوی حکومت کو اپنی رپورٹ پیش کی اور کہا کہ موجودہ حالات میں مزید اصلاحات کو روبہ عمل لائے بغیر ہندوستانیوں کو مطمئن کرنا اور موجودہ انتشار کو ختم کرنا ناممکن ہے لہٰذا دستور سازی کا کام شروع کیا جائے۔ ساتھ ہی اس مرحلے میں حائل دشواری کا بھی ذکر کیا کہ ہندوستانی سیاسی جماعتوں کے مختلف الخیال ہونے کی وجہ سے ہندوستان کے لیے دستور تیار کرنا نہایت ہی مشکل ہے۔

سِوِل نافرمانی تحریک:

۱۹۳۰ء تک پہنچتے پہنچتے ہندوستانی رہنماؤں کو یہ یقین ہو گیا کہ انگریزوں کے وعدے ناقابل اعتبار ہیں اور آزادی خوشامد سے نہیں بلکہ انگریزوں کو مجبور کر کے ہی حاصل کی جا سکتی ہے۔ اس طرزِ فکر

کی بدولت ۱۹۳۰ء میں کانگریس کے انتہا پسند گروپ کو اعتدال پسندوں پر فتح حاصل ہوگئی، جس کے نتیجے میں ''مکمل آزادی'' کانگریس کا نصب العین قرار پایا اور اس کے حصول کے لیے ۱۳ر مارچ ۱۹۳۰ء سے سول نافرمانی کی تحریک شروع کرنے کا فیصلہ کیا گیا۔ گاندھی جی نے ڈانڈی میں نمک کا قانون توڑ کر اس تحریک کا آغاز کیا۔ اس کے بعد تمام ملک میں یہ تحریک جنگل کی آگ کی طرح پھیل گئی۔ عوام نے سرکاری محصول ادا کرنے سے انکار کر دیا۔ غیر ملکی اشیأ اور شراب سے پرہیز کا حلف لیا گیا اور غیر ملکی کپڑوں کو آگ لگا دی گئی۔ سرکاری ملازمین نے ملازمت سے استعفیٰ دے دیا، قانون ساز مجلس کے ارکان نے اجلاسوں کا بائیکاٹ کیا، ہندوستانی سپاہیوں نے مظاہرین پر گولی چلانے سے انکار کر دیا۔ اس طرح ہر شعبۂ حیات سے تعلق رکھنے والوں نے اس تحریک میں اپنے اپنے طریقے سے حصہ لیا۔ بعض شعرأ نے ہندوستان کی عظمت رفتہ کو یاد دلا کر اہل ہند کو غیرت دلائی۔ تلوک چند محرومؔ، ظفر علی خاں، جوشؔ ملیح آبادی، روشؔ صدیقی، جمیلؔ مظہری، آنند نرائن ملاؔ، آزاد انصاری، جعفر علی خاں اثرؔ، احسان دانش، علی جواد زیدی کی نظمیں اس کا بین ثبوت ہیں:

ظفرؔ علی خاں:

بارہا دیکھا ہے تو نے آسماں کا انقلاب
کھول آنکھ اور دیکھ اب ہندوستاں کا انقلاب

مغرب و مشرق نظر آنے لگے زیر و زبر
انقلابِ ہند ہے سارے جہاں کا انقلاب

صبر والے چھا رہے ہیں جبر کی اقلیم پر
ہوگیا فرسودہ شمشیر و سناں کا انقلاب

(اقتباس از: انقلاب ہند)

جوشؔ ملیح آبادی:

کیا ہند کا زنداں کانپ رہا ہے گونج رہی ہیں تکبیریں
اکتائے ہیں شاید کچھ قیدی اور توڑ رہے ہیں زنجیریں

آنکھوں میں گدا کی سرخی ہے، بے نور ہے چہرہ سلطاں کا
تخریب نے پرچم کھولا ہے، سجدے میں پڑی ہیں تعمیریں

سنبھلو کہ وہ زنداں گونج اٹھا، جھپٹو کہ وہ قیدی چھوٹ گئے
اٹھو کہ وہ بیٹھیں دیواریں، دوڑو کہ وہ ٹوٹیں زنجیریں

(اقتباس از: شکست زنداں کا خواب)

احسان دانش:

ہوشیار اے ہند! اے غفلت شعاروں کے دیار
نالہ برلب ہیں ترے الجھے ہوئے لیل و نہار

جس قدر ہیں پیشوایانِ تمدن فتنہ خو | تیرے درماں کے لیے اکسیر ہے ان کا لہو
بے کسی مزدور کی جرات دلاتی ہے انھیں! | آنسوؤں کی شبنمی میں نیند آتی ہے انھیں
مورچے یہ کبر و نخوت کے اڑا کر پھینک دے | دمدمے ان کی سیاست کے اڑا کر پھینک دے

(اقتباس از: ناقوس بیداری)

علی جواد زیدی:

سنادے ظلم و تعدی کے کوہساروں کو | کہ میں شرارِ نہفتہ دماغ سنگ میں ہوں
ذرا وسیع بنادے کہ دم الجھتا ہے | کئی صدی سے گرفتار صحنِ تنگ میں ہوں
نظام نو سے بدل کر نظام پارینہ | مٹادے صفحۂ دل سے پیام دیرینہ

(اقتباس از: حیات)

جعفر علی خاں اثر:

کاش ایسی کوئی صورت نکلے | غفلت بیداری سے بدلے
اس طرح یہ روٹھے مل جائیں | غیر ان کی وفا کی قسمیں کھائیں
مل مل کے رہیں سب چھوٹے بڑے | پھر سوکھے دھانوں پانی پڑے
تہذیب کے چشمے پھر ابلیں | رسمیں ٹوٹیں آئیں بدلیں
وہ روپ سنگار وطن کا ہو | جو تازہ عروسِ چمن کا ہو
سب اس کے سہاگ کی لاج کریں | کیوں اٹھ رہے کل پر آج کریں

(اقتباس از: درس اتحاد)

کرپس مشن اور ہندوستان چھوڑو تحریک:

کانگریس اور لیگ دونوں نے کرپس مشن کی تجاویز سے اتفاق نہیں کیا اور اس کی مخالفت کا فیصلہ کیا۔ اقبال سہیل نے اس مشن کی آمد اور اس کی سفارشات سے متاثر ہو کر ایک غزل کہی:

مشقِ وحشت پھر شہیدِ ناتمامی ہوگئی | مصلحت پھر سنگ راہِ تیز گامی ہوگئی
وہ نگہ پھر رسمِ الفت کی پیامی ہوگئی | پھر عیاں سودائے خود داری کی خامی ہوگئی
پوچھتے کیا ہو دیارِ دل کی مہماں پروری | جو بلا باہر سے آئی وہ مقامی ہوگئی

قید میری خود مرے ہاتھوں دوامی ہوگئی　　رخنۂ دیوارِ زنداں آپ بھر دیتا ہوں میں

اقبال سہیل کے مطابق اس مشن کی آمد سے تحریک آزادی میں مزید شدت پیدا ہوگئی، جس سے مشن نے چند اور تجاویز پیش کیں لیکن یہ بھی ہندوستانیوں کے لیے ناقابل قبول ثابت ہوئیں۔ چنانچہ کانگریس نے ۸/اگست ۱۹۴۲ء کو بمبئی کے اجلاس میں مکمل آزادی کی قرارداد منظور کی اور انگریزوں کے خلاف ''ہندوستان چھوڑو تحریک'' کے آغاز کا اعلان کیا۔ حکومت نے گاندھی جی اور دوسرے قائدین کو گرفتار کرلیا۔ صرف سبھاش چندر بوس ہندوستان سے فرار ہونے میں کامیاب رہے۔ فرار ہوکر انھوں نے ''آزاد ہند فوج'' کی تشکیل کی، جس نے انگریزوں کے لیے کافی مشکلات کھڑی کیں۔ قائدین کی گرفتاری سے تحریک میں مزید شدت پیدا ہوئی اور عوام تشدد پر اتر آئے۔ اردو شعرا نے بھی جدوجہد آزادی کے اس مرحلہ میں بھرپور حصہ لیا۔ انھوں نے اہل وطن کو آزادی کے لیے جان و مال نچھاور کردینے کی تلقین کی اور انھیں یہ یقین دلایا کہ آزادی بس قریب ہی ہے۔ مجاز اور جمیل مظہری نے اپنی نظموں ''بدیسی مہمان سے'' اور ''موسم کے اشارے'' میں انگریزوں کو اپنی خیر منانے اور ہندوستان سے بوریا بستر باندھ کر جلد از جلد رخصت ہوجانے کا مشورہ دیا ہے۔ یہ نظمیں ''ہندوستان چھوڑو تحریک'' کی ترجمانی کرتی ہیں:

مجاز:

مسافر! بھاگ وقتِ بے کسی ہے　　ترے سر پر اجل منڈلا رہی ہے
تری جیبوں میں ہیں سونے کے توڑے　　یہاں پر جیب خالی ہوچکی ہے
مناسب ہے کہ اپنا راستہ لے　　وہ کشتی دیکھ ساحل سے لگی ہے
ملی جاتی ہے بنیادِ قدامت　　جوانی ہوش میں آئی ہوئی ہے
یہاں کے آسمانِ آتشیں پر　　بغاوت کی گھٹا منڈلا رہی ہے
یہاں سے ایک طوفاں چل رہا ہے　　یہاں سے ایک آندھی اٹھ رہی ہے

(اقتباس از: بدیسی مہمان سے)

عنقریب آزادی حاصل ہوجانے کی امید، جہد آزادی کے آخری دور کی اکثر نظموں کا موضوع رہا ہے۔ مثلاً جاں نثار اختر کی نظم ''اے ہمرہان قافلہ'' اور ''ابھی نہیں'' سیماب اکبرآبادی کی ''منزل قریب تر ہے'' مخدوم کی ''آزادیٔ وطن'' تلوک چند محروم کی ''جے ہند'' کیفی اعظمی کی ''آخری

مرحلہ'' سکندر علی وجدؔ کی ''بشارت'' اس دور کے عوام و خواص کے احساسات و جذبات کی ترجمان ہیں۔ یہاں مثال کے طور پر چند مصالیں درج کی جا رہی ہیں:

جاں نثار اخترؔ:

آج آ پہنچے ہیں یہ کس وادیٔ ظلمت میں ہم
پے بہ پے اٹھتے نہیں ہیں کس لیے اپنے قدم
ہمرہانِ قافلہ اے ہمرہانِ قافلہ
اب بھی کیا رہبر کا ہم کرتے رہیں گے انتظار
کیوں نہ کرلیں آج ہم خود راستے کا فیصلہ
ظلمتیں میدان سے بھاگنے والی ہیں اب
دفعتاً منزل کی راہیں جاگنے والی ہیں اب
ختم ہے اب ان اندھیری وادیوں کا سلسلہ
ہمرہانِ قافلہ اے ہمرہانِ قافلہ

(اقتباس از: اے ہمرہانِ قافلہ)

بہار ہے تو کیا حرام ہے نشاط گلستاں
ابھی تو خود ہی سینۂ چمن میں آگ ہے نہاں
یہ جشنِ گل ابھی نہیں! یہ رنگ و بو ابھی نہیں
جھکا وہ فرقِ آسماں اٹھی وہ تیغ بے نیام
ہم اپنے ملک و قوم کو رکھیں گے کیا سدا غلام
جوانیوں کا سرد اس قدر لہو ابھی نہیں

(اقتباس از: ابھی نہیں)

سیمابؔ اکبر آبادی:

اے اہلِ کارواں کیا تم کو بھی یہ خبر ہے؟ منزل قریب تر ہے
ہے ختم جادۂ شب اور آمدِ سحر ہے منزل قریب تر ہے

اے اہل کارواں ہو تم پر سلام میرا
آسودگی مبارک، ہے ختم کام میرا
ہوں رہنمائے منزل شاعر ہے نام میرا
لایا ہے تابہ منزل تم کو پیام میرا
پہلے جو ہم سفر تھا اب حاصل سفر ہے منزل قریب تر ہے
(از: منزل قریب تر ہے)

مخدومؔ:

وہ ہندی نوجواں یعنی علم بردار آزادی
وطن کا پاسباں وہ تیغ جوہر دارِ آزادی
وہ پاکیزہ شرارہ بجلیوں نے جس کو دھویا ہے
وہ انگارہ کہ جس میں زیست نے خود کو سمویا ہے
وہ شمعِ زندگانی آندھیوں نے جس کو پالا ہے
ایک ایسی ناؤ طوفانوں نے خود جس کو سنبھالا ہے
بدل دی نوجوانِ ہند نے تقدیر زنداں کی
مجاہد کی نظر سے کٹ گئی زنجیر زنداں کی
(اقتباس از: آزادیِ وطن)

محرومؔ:

پیدا افقِ ہند سے ہیں صبح کے آثار ہے منزل آخر میں غلامی کی شب تار
آمد سحرِ نو کی مبارک ہو وطن کو۔۔۔ پامال محن کو!
مشرق میں ضیا ریز ہوا صبح کا تارا فرخندہ و تابندہ و جاں بخش و دل آرا
روشن ہوئے جاتے ہیں در و بام وطن کے۔۔۔ زندان کہن کے
وہ سامنے آزادیِ کامل کا نشاں ہے مقصود ہی ہے وہی منزل کا نشاں ہے
درکار ہے ہمت کا سہارا کوئی دم اور۔۔۔ دو چار قدم اور!

(اقتباس از: جے ہند)

سکندر علی وجدؔ:

چہرے پہ بکھر جائیں گے انوارِ تبسم　　پیشانیِ گیتی کی شکن کل نہ رہے گی
اُٹھتی ہیں نقابِ رخِ لیلائے حقیقت　　تاریکیِٔ اوہامِ کہن کل نہ رہے گا
پائے گی دل آویزیٔ ملبوسِ عروسی　　بے نورِ سحر مثلِ کفن کل نہ رہے گی
آزادیٔ افکار کے گل دل میں کھلیں گے　　یہ خارِ غلامی کی چبھن کل نہ رہے گی
فریاد کناں سینۂ خاور میں مقید　　آزادیٔ مشرق کی کرن کل نہ رہے گی

(اقتباس از: بشارت)

دوسری جنگ عظیم کے خاتمے پر ہندوستانی و بین الاقوامی دباؤ سے مجبور ہو کر برطانیہ کے وزیر اعظم ایٹلی نے اعلان کیا کہ ہندوستان کو آزادی دینے سے قبل یہاں کی تمام سیاسی جماعتوں سے مشورہ کرنا ضروری ہے۔ اس مقصد کے لیے برطانوی کابینہ کے تین سرکردہ وزراء پر مشتمل ایک وفد ہندوستان آیا۔ اس وفد نے دیگر مفید تجاویز کے ساتھ ایک خطرناک تجویز بھی رکھی، دیسی ریاستوں کو آزادی دے دی جائے کہ وہ چاہیں تو ہندوستان میں شامل ہوں یا پھر تاج برطانیہ کے تحت یا آزاد رہیں۔ اس تجویز سے ہندوستانی رہنماؤں میں تشویش کی لہر دوڑ گئی۔ شعرا میں سے جوشؔ اور احمد ندیم قاسمی نے اس موضوع پر نظمیں کہیں، جن میں اس وفد کی، جو کابینی مشن اور وزارتی وفد کے نام سے معروف ہوا، نیک نیتی پر شک وشبہ کا اظہار کیا گیا:

جوشؔ:

بہت ہی طاق ہیں طول و عمل میں اہلِ مشن　　بلا کے تیز ہیں ردو بدل میں اہلِ مشن
وطن کو پیس رہے ہیں کھرل میں اہلِ مشن　　چھری دبائے ہوئے ہیں بغل میں اہلِ مشن
شفیق بن کے مگر مسکرائے جاتے ہیں

بشر کے واسطے ظالم نہیں جو اظلم ہیں　　دلوں کے خون سے رنگیں جن کے پرچم ہیں
زمین پر جو بھڑکتے ہوئے جہنم ہیں　　وہ والیانِ ریاست جو ننگِ عالم ہیں
نظر بچا کے گلے سے لگائے جاتے ہیں

نگاہ ناز میں رازو نیاز آزادی　　ہر ایک حرف میں سوز و گداز آزادی

بجا رہے ہیں بلندی پہ ساز آزادی کھلی ہے دوش پہ زلفِ دراز آزادی
ویٹو کی بانگ بھی لیکن لگائے جاتے ہیں

(اقتباس از: وزارتی وفد کا فریب)

احمد ندیم قاسمی:

عذاب جاں تھا اگر مملکت کا استقلال تو کیا ضرور کہ ہنگامہ ہائے گفت وشنید
معلمینِ سیاست، تکلفات ہیں یہ کہ خود شناس ہے انسانیت کا دورِ جدید
نہ جانے کب سے یہ طفلانہ کھیل جاری ہے تمہاری عقدہ کشائی، ہماری محرومی
مذاق پر اتر آتی ہے جب شہنشاہی تو اپنے آپ کو پہچانتی ہے محکومی

(اقتباس از: سمندر پار کے فرشتہ ہائے رحمت سے)

بالآخر کابینی مشن کی تجاویز کو بہ استثنائے مسلم لیگ دیگر تمام جماعتوں نے قبول کرلیا۔ مسلم لیگ نے یہ اعتراض کیا کہ مجوزہ دستور ساز اسمبلی مسلمانوں کے لیے مختص تمام نشستیں صرف مسلم لیگیوں سے پر کی جائیں کیوں کہ وہ مسلمانوں کی واحد نمائندہ جماعت ہے۔ کانگریس اور دیگر مسلم جماعتوں نے اس مطالبے کو تسلیم کرنے سے انکار کردیا۔ تحریکِ آزادی کا یہ مرحلہ بڑا ہی نازک مرحلہ تھا۔ مجاہدانِ وطن کے لیے یہ گھڑی نہایت ہی صبر آزما تھی۔ سیاسی حلقوں میں اس موقع پر ہر طرح کی موشگافیاں ہو رہی تھیں۔ کیفی اعظمی کی نظم ''آخری مرحلہ'' اسی خیال کی ترجمان ہے:

ابھی کھلیں گے نہ پرچم، ابھی پڑے گا نہ رن
کہ مشتعل ہے مگر متحد نہیں ہے وطن
پکارتا ہے افق سے لہو شہیدوں کا
کہ ایک ہاتھ سے کھلتی نہیں گلے کی رسن
یہ انتشار، یہ ہلچل، یہ مورچوں میں شگاف
مذاق اڑاتے ہیں عزم جہاد کا دشمن
پھر ایک بار بڑھو لے کے صلح کا پیغام
پھر ایک بار جلادو شکوک کے خرمن

یہ یاس کیوں؟ یہ تمنائے خود کشی کیسی
نوید فتح ہے قلب عوام کی دھڑکن
مٹادو مل کے مٹادو نشاں غلامی کا
زمین چھوڑ چکا کارواں غلامی کا

(اقتباس از: آخری مرحلہ)

جب اس انتشار اور وسوسے کو دور کرنے کے لیے گاندھی جی نے جناح سے ملاقات کی تو اتحاد پسند ہندوستانیوں کے دلوں میں امیدوں کے دیپ جل اٹھے۔ اس موقع پر کئی شعرا نے بڑی پر امید نظمیں کہیں۔ جاں نثار اختر کی نظم ''گاندھی جناح ملاقات پر'' اور کیفی اعظمی کی ''کرن'' اور ''نئے خاکے'' ایسے ہی امید پرست جذبات کی ترجمان ہیں:

جاں نثار اختر:

پھر آج وطن کی دیوی کے ماتھے پہ دمکتا ہے تارا
پھر آج اندھیری راہوں میں ہرسمت ہوا ہے اجیارا
بچھڑے ہوئے ساتھی مدت کے لو آج گلے پھر ملتے ہیں
لو پھر سے بہاریں لوٹ آئیں، لو پھول دوبارہ کھلتے ہیں
اب تک جو گریباں چاک رہے وہ آج گریباں سلتے ہیں
پھر پرچم بھرے جئے کاروں سے گردوں کے کگارے ملتے ہیں
وہ وقت بھی کوئی دور نہیں، وہ وقت بھی اب آجائے گا
اک شمع نئی جل جائے گی، اک روپ نیا چھا جائے گا

(اقتباس از: گاندھی جناح ملاقات پر)

کیفی اعظمی:

مطمئن کوئی نفس اے دل رنجور نہیں
اب الگ بیٹھ کے جی لینے کا مقدور نہیں
تجربوں نے وہ لگائے ہیں دلوں میں چرکے
روٹھے مل جائیں گلے آج تو کچھ دور نہیں

زندگی صلح پر مجبور ہوئی جاتی ہے
خار کیا چیز ہے دو دوست جو ملنا چاہیں
سوز رفتار سے لو دینے لگی ہیں راہیں
وقت نے سینۂ احساس میں لے لی چٹکی
ڈال دیں گرم تقاضوں نے گلے میں بانہیں
آخری شرط بھی منظور ہوئی جاتی ہے

(اقتباس از: کرن)

نقوشِ حسرت مٹا کے اٹھنا خوشی کا پرچم اڑا کے اٹھنا ملا کے سر بیٹھنا مبارک، ترانۂ فتح گا کے اٹھان
یہ گفتگو، گفتگو نہیں ہے بگڑنے بننے کا مرحلہ ہے دھڑک رہا ہے فضا کا سینہ کہ زندگی کا معاملہ ہے
کبھی شگوفوں کے گرم تیور کبھی گلوں کا مزاج برہم شگوفہ و گل کے اس تصادم میں گلستاں بن گیا جہنم
سجالیں سب اپنی اپنی جنت اب ایسے خاکے بنا کے اٹھنا
حیاتِ گیتی کی آج بدلی ہوئی نگاہیں ہیں انقلابی افق سے کرنیں اتر رہی ہیں بکھیرتی نورِ کامیابی
نئی سحر چاہتی ہے خوابوں کی بزم میں اِذنِ باریابی یہ تیرگی کا ہجوم کب تک یہ یاس کا اژدہام کب تک
گلے کا طوق آرہے قدم پر کچھ اس طرح تلملا کے اٹھنا

(اقتباس از: نئے خاکے)

وطن پرستوں کی اتحاد کی یہ امید رنگ نہ لاسکی۔ شملہ میں بلائی گئی کل جماعتی کانفرنس بھی مسئلے کا حل نہ کرا سکی۔ اس کانفرنس کی ناکامی نے بھی وطن پرستوں کو سخت مایوس کیا۔ انھیں اندیشہ تھا کہ انگریز اختلافات کا بہانہ بنا کر آزادی عطا کرنے میں تاخیر کریں گے۔ ساحر لدھیانوی نے اپنی نظم ''پھر وہی کنج قفس'' میں اس وقت کے عوامی جذبات کی عکاسی کچھ اس طرح کی ہے:

چند لمحوں کے لیے شور اٹھا ڈوب گیا کہنہ زنجیر غلامی کی گرہ کٹ نہ سکی
پھر وہی سیل بلا ہے وہی دامِ امواج ناخداؤں میں سفینے کی جگہ بٹ نہ سکی
ٹوٹتے دیکھ کے دیرینہ تعطل کا فسوں نبضِ امیدِ وطن ابھری مگر ڈوب گئی
پیشواؤں کی نگاہوں میں تذبذب پا کر ٹوٹتی رات کے سائے میں سحر ڈوب گئی

زندگی جبر کے سانچوں میں ڈھلے گی کب تک
ان فضاؤں میں ابھی موت پلے گی کب تک

(اقتباس از: پھر وہی کنج قفس)

وطن پرستوں کے اندیشوں کے برخلاف برطانوی حکومت نے بالآخر ہندوستانیوں کا مطالبۂ آزادی اصولی طور پر تسلیم کرلیا اور ۳ ستمبر ۱۹۴۶ء کو برطانوی حکومت نے ہندوستان کی حکومت، ہندوستانی رہنماؤں پر مشتمل ایک عبوری حکومت کے حوالے کردی۔ اس سے ہندوستانیوں کا دیرینہ خواب شرمندۂ تعبیر ہوتا نظر آنے لگا۔ اکثر شعراؑ نے اس کو حصول آزادی سے تعبیر کیا اور ہندوستانیوں کو حصول آزادی کی مبارک باد پیش کی:

فراقؔ گورکھپوری:

مری صدا ہے گلِ شمع شامِ آزادی — سنا رہا ہوں دلوں کو پیامِ آزادی
لہو وطن کے شہیدوں کا رنگ لایا ہے — اچھل رہا ہے زمانے میں نامِ آزادی
فضا میں جلتے دلوں سے دھواں سا اٹھتا ہے — ارے یہ صبحِ غلامی! یہ شامِ آزادی
فضائے شام وسحر میں شفق جھلکتی ہے — کہ جام میں ہے مئے لالہ فام آزادی

ہمارے سینے میں شعلے بھڑک رہے ہیں فراقؔ
ہماری سانس سے روشن ہے نامِ آزادی

(اقتباس از: آزادی)

تلوکؔ چند محروم:

پیدا افقِ ہند سے ہیں صبح کے آثار
ہے منزلِ آخر میں غلامی کی شب تار
آمد سحرِ نو کی مبارک ہو وطن کو
پامالِ محن کو!
مشرق میں ضیا ریز ہوا صبح کا تارا
فرخندہ و تابندہ و جاں بخش و دل آرا

روشن ہوئے جاتے ہیں دروبام وطن کے

زندانِ کہن کے!

(اقتباس از: زندانِ کہن کے!)

غلامی اور ناکامی کا دورِ ابتلا گزرا

مساعد بخت ہے اب اور حامی روزگار اپنا

چھٹے دامن سے اپنے داغ ہائے ننگِ محکومی

وطن اپنا ہے، اپنی سلطنت ہے، اقتدار اپنا

نہ گل چیں غیر ہے کوئی، نہ ہے صیاد کا کھٹکا

چمن اپنا ہے، اپنے باغباں، لطف بہار اپنا

(اقتباس از: آزادی)

۱۵/اگست ۱۹۴۷ء کو جب ملک آزاد ہوا تو تمام ملک میں شہنائی وشادیانے بج اٹھے۔ اس قومی جشن میں ہمارے شعرا بھی پورے تن من سے شریک رہے۔ جشن آزادی کے اس تاریخ ساز موقع پر اثر لکھنوی، مجاز، آنند نرائن ملا، اقبال سہیل، عرش ملیسانی، یحییٰ اعظمی، سکندر علی وجد، ساغر نظامی وغیرہ نے اپنے احساس کو لفظوں میں بڑی خوبصورتی سے پرویا ہے، جن میں سے چند مثالیں یہاں درج کی جاتی ہیں۔

مجاز:

بصد غرور بصد فخر و نازِ آزادی مچل کے کھل گئی زلفِ درازِ آزادی

مہ و نجوم ہیں نغمہ طرازِ آزادی وطن نے چھیڑا ہے اس طرح سازِ آزادی

زمانہ رقص میں ہے زندگی غزل خواں ہے

صد ا دو انجمِ افلاک رقص فرمائیں بتانِ کافر وسفاک رقص فرمائیں

شریکِ حلقۂ ادراک رقص فرمائیں طرب کا وقت ہے بے باک رقص فرمائیں

کہ یہ بہار پیامِ صد بہاراں ہے

وطن کی آزادی کی خوشی میں مجاز جھوم اٹھے مگر آنے والے کل سے بے خبر نہ ہوئے کیوں کہ تعمیر

وطن کا کام بڑا مشکل تھا۔ اس لیے انھوں نے یہ بھی کہا کہ:

یہ انقلاب کا مژدہ ہے انقلاب نہیں — یہ آفتاب کا پرتو ہے آفتاب نہیں
وہ جس کی تاب و توانائی کا جواب نہیں — ابھی وہ سعیِ جنوں خیز کامیاب نہیں
یہ انتہا نہیں، آغازِ کارِ مرداں ہے

(اقتباس از: پہلا جشنِ آزادی)

اقبال سہیلؔ:

گل زارِ وطن کی کوئی دیکھے تو پھبن آج — سرشار ہے خوشبو سے ہر اک دشت و چمن آج
غنچوں کا صبا توڑ گئی قفلِ دہن آج — ہے ہر گلِ خنداں کی زباں پر یہ سخن آج
صد شکر کہ ٹوٹا درِ زندانِ محن آج

پھر موج نے ڈوبی ہوئی کشتی کو ابھارا — بگڑی ہوئی تقدیر کو ہمت نے سنوارا
کھوئی ہوئی عظمت وہ ملی ہم کو دوبارہ — روشن ہے پھر آزادیِ مشرق کا ستارہ
یہ خوش خبری لائی ہے سورج کی کرن آج

یہ نظم ۲۴ بند پر مشتمل ہے اور پوری نظم سرشاری جذبات سے اس قدر معمور ہے جیسے کوئی بھنورا پھولوں کی خوشبو سے سرخوشی کے عالم میں رقصاں ہو۔ لہٰذا اس کا لطف پڑھ کر ہی حاصل کیا جا سکتا ہے اور شاعر کے والہانہ پن کا بھی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اس وقت کس قدر مسرت کی لہر پورے ملک میں پھیلی ہوئی تھی۔

آنند نرائن ملاؔ:

حکمِ معزولی بہ نامِ تیرگی آ ہی گیا — وادیٔ شب میں پیامِ روشنی آ ہی گیا
چیرتا ظلمت کو تہ در تہ سحاب اندر سحاب — پھر افق پر آفتابِ زندگی آ ہی گیا
دورِ آہن، دورِ ایماں، دورِ شاہی، دورِ زر — روندتا ان سب کو دورِ آدمی آ ہی گیا
شمع رکھی جا رہی ہے ہند نو کے سامنے — نظمِ افرنگی کا شعرِ آخری آ ہی گیا

(از: آ ہی گیا)

سکندر علی وجدؔ:

دامانِ چاک اشکِ مسرت سے تر ہے آج — دو سو برس کے بعد طلوعِ سحر ہے آج

سامانِ صد ہزار بہاراں لیے ہوئے — اپنی جلو میں گردشِ شمس و قمر ہے آج
گلشن کا انقلاب نے نقشہ بدل دیا — شاہیں شکار بلبلِ بے بال و پر ہے آج
اک دلنواز خواب حقیقت میں ڈھل گیا — نخلِ امیدِ اہلِ نظر بارور ہے آج
محسوس ہورہا ہے انوکھا سہانا پن — اک سادا جھونپڑا ہی سہی اپنا گھر ہے آج
سب تاجرانِ طوق و سلاسل چلے گئے — اے وجد لطفِ عرضِ متاعِ ہنر ہے آج

اس سے زیادہ مثالیں پیش کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ شعرأ کی نوانجی کسی درخشاں چمن میں چہچہانے والے بلبل سے کم نہیں لگتی۔ اس قومی جشن کے موقع پر سیہ مستی کے عالم میں جو نغمے گنگنائے گئے ہیں، وہ ہمیشہ ہماری تاریخ کا ایک سنہرا باب رہیں گے۔

اس باب میں سیاسی وادبی تحریکات کے رشتے سے بحث کرتے ہوئے خاکسار اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ہندوستانی تاریخ کا بالخصوص بیسویں صدی کے نصف اول کا، کوئی ایسا اہم سیاسی موڑ نہیں، جس پر شعرأ نے اپنے جذبات قلم بند نہ کیے ہوں۔ تقسیم بنگال سے ہندوستان چھوڑ وتحریک تک کے تمام اہم سیاسی معاملات میں اردو شعرأ عوام کے دلوں کو گرمانے اور انھیں آگے بڑھانے کے لیے کوشاں رہے۔ ایک بات اور اس ضمن میں خاص طور سے قابل ذکر ہے کہ کانگرس کے قیام سے آزادی تک، جیسے جیسے سیاسی سرگرمیوں میں تیزی اور انقلاب کا رجحان بڑھتا گیا ویسے ویسے اردو شاعری حب وطن سے انقلاب کی طرف مائل رہی۔

اگلے باب میں اب تک پیش کی گئی پچھلی تمام مثالوں سے سیاسی شاعری کی ادبی قدر و قیمت متعین کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

*****

حواشی

۱ ملاحظہ ہو: ضبط شدہ نظمیں خلیق انجم، مجتبیٰ حسین (مرتبین)

سیاسی شاعری کی ادبی قدر و قیمت

سیاسی شاعری کی ادبی قدر و قیمت متعین کرنے سے قبل یہ ذہن نشین کر لینا ضروری ہے کہ ادب کیا ہے اور شاعری کسے کہتے ہیں؟ اس کے بعد سیاسی شاعری کی ادبی قدر و قیمت متعین کرنا قدرے آسان ہو جائے گا۔

کیا ادب صرف بہترین الفاظ کی حسین ترتیب کا نام ہے؟ کیا ہر وہ شئے جو الفاظ کے قالب میں ڈھلی ہوئی ہے ادب کہی جا سکتی ہے؟ کیا ادب حسن و عشق کی حکایت بیان کرنے کو کہتے ہیں؟ کیا ادب میں صرف ماورائی اشیا کا ذکر ہوتا ہے؟ کیا ادب اپنے مافی الضمیر کو محض لفظوں میں ادا کر دینے کا نام ہے؟ اگر ان تمام سوالوں کا جواب ''نہیں'' ہے تو پھر سوال یہ اٹھتا ہے کہ ادب کیا ہے؟ ادب کی خصلت اور خاصیت کیا ہے؟ کیا ادب کا کوئی مقصد بھی ہو سکتا ہے؟

جی ہاں ادب کا مقصد ہو سکتا ہے لیکن صرف مقصد ہی ادب نہیں ہو سکتا۔ ادیب کا مقصد بین السطور میں پوشیدہ ہوتا ہے اسی لیے ادب کبھی شخصیت کے اظہار کا نام رہا تو کبھی زندگی کی تنقید، کبھی یہ زندگی کا حاصل رہا تو کبھی فکری سانچوں کی نقاشی۔ اس سلسلے میں مجنوں گورکھپوری اپنی آرا کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''ادب انسان کے جملہ مادی اور غیر مادی موثرات کا نتیجہ ہے، اور اس کے تمام عملی اور فکری حرکات و سکنات کا ماحصل۔ اس نقطۂ نظر سے اگر دیکھا جائے تو ادب نہ تو خارجی اسباب و حالات سے ماورا ہے، نہ مقصد و غایت سے بے نیاز... بے مقصد ادب کا وجود کم سے کم ہماری گرد و باد کی دنیا میں کبھی بھی نہیں رہا ہے۔'' (مجنوں گورکھپوری: ۱۹۸۸، ص ۳۹)

ادب صرف حسین الفاظ کی ترتیب کا نام نہیں بلکہ ان الفاظ میں ادا کیے گئے مواد سے بھی ادب کی خاص غرض و غایت ہوتی ہے۔ اسی طرح ہر وہ شئے جو تحریری شکل میں ہمارے سامنے ہے ادب نہیں ہو سکتی۔ اخبارات ہی کیا تاریخ اور سماجیات کی مثالیں بھی ہمارے سامنے ہیں مگر ہم ان کو ادب نہیں کہتے۔ حسن و عشق کی حکایت کو اگر ادب کہتے ہیں تو جن تخلیقات میں حسن و عشق کی واردات و کیفیات

بیان نہیں کی گئی ہیں ان ادبی شہ پاروں کو کس زمرے میں رکھا جائے گا؟ اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ادب کے پرکھنے، اس کی قدر و قیمت متعین کرنے کا پیمانہ کیا ہے؟ کیا اس کا مقصد فقط حظ پہنچانا ہے؟ یا پھر اس کا کوئی اور بھی مقصد ہے؟ ادب کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر شارب ردولوی تحریر کرتے ہیں:

''ادب دراصل زندگی اور تہذیب کا عکاس ہوتا ہے۔ وہ خارجی حقیقتوں کو داخلی آئینے میں پیش کرتا ہے۔ ادب انسانی زندگی کی ایک ایسی تصویر ہے جس میں انسانی جذبات و احساسات کے علاوہ مشاہدات، تجربات اور خیالات کی جھلکیاں بھی نظر آتی ہیں۔ اس میں تاریخی حقیقت، زندگی کا سچا تصور اور فن کے صحیح احساس کا ہونا ضروری ہے۔'' (ردولوی: ۱۹۹۴، ص ۳۲)

اس تعریف میں ''زندگی کا سچا تصور اور فن کے صحیح احساس'' کی بات وضاحت طلب ہے۔ زندگی کا سچا تصور اور فن کا صحیح احساس کسے کہتے ہیں؟ اس کی توضیح اس طرح پیش کی جاسکتی ہے کہ ادب میں سچائی، آزادی، انسان دوستی، تعمیری قوت اور جمالیات کا ہونا لازمی ہے۔ اس سلسلے میں یہ بھی فرض کیا جاسکتا ہے کہ شاعر وادیب جو کچھ کہنا چاہتا ہے، وہ جتنا اور جو کچھ لفظوں کے ذریعے پیش کرتا ہے۔ ادیب کے محسوسات اور لفظوں میں پیش کیے گئے جذبات واحساسات کے درمیان ذرا سا فاصلہ رہ جاتا ہے۔ جسے قاری پڑھتے ہوئے اپنے شعور اور جمالیاتی حس سے پر کرتا ہے۔ یہی وہ اصل روح ہے جو ادب میں پائی جاتی ہے، جو دیگر تحریر شدہ کتابوں اور رسالوں، مثلاً: تاریخ اور اخبار میں نہیں ہوتی ہیں۔ اسی کو ہم ادبی اور غیر ادبی تحریروں میں فرق و امتیاز قائم کرنے کا پیمانہ بناسکتے ہیں۔ مثال کے طور پر غالب کا یہ شعر:

نقش فریادی ہے کس کی شوخیٔ تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا

یا پھر منٹو کا افسانہ ''کھول دو'' کا آخری منظر، جس میں سکینہ کا باپ اپنی کھوئی ہوئی لڑکی کی تلاش میں بھٹکتے ہوئے ہسپتال کے اندر چلا جاتا ہے اور:

''ایک کمرے میں کوئی بھی نہیں تھا، بس ایک اسٹریچر تھا جس پر ایک لاش پڑی تھی۔ وہ چھوٹے چھوٹے قدم اٹھاتا ہوا بڑھا۔

کمرے میں دفعتاً روشنی ہوئی۔

اس نے لاش کے زرد چہرے پر چمکتا ہوا تل دیکھا — اور چلایا: ''سکینہ.....!'' ڈاکٹر نے،

جس نے کمرے میں روشنی کی تھی، اس سے پوچھا: کیا ہے؟''

اس کے حلق سے صرف اتنا نکل سکا: ''جی میں... جی میں اس کا باپ ہوں...؟

ڈاکٹر نے اسٹریچر پر پڑی ہوئی لاش کی طرف دیکھا، پھر لاش کی نبض ٹٹولی اور اس مردہ جسم میں جنبش ہوئی—

بے جان ہاتھوں نے ازار بند کھولا—

اور شلوار نیچے سرکا دی—

بوڑھا سراج الدین خوشی سے چلایا: ''زندہ ہے... میری بیٹی زندہ ہے...'' ڈاکٹر سر سے پیر تک پسینے میں غرق ہو چکا تھا۔'' (اقتباس: از کھول دو)

ان دونوں مثالوں، غالبؔ کے شعر اور منٹو کے افسانے کے اقتباس میں ایسی بہت سی چیزیں ہیں جنھیں احاطۂ تحریر میں لانا ناممکن تو نہیں لیکن کٹھن ضرور ہے۔ مذکورہ دونوں مثالوں میں بین السطور یا ان میں پوشیدہ باتوں کو قاری اپنے ادراک، محسوسات اور جذبات سے پر کرتا ہے، جسے تخلیق کار ان کہا چھوڑ دیتا ہے۔ یہی اَن کہی بات جو درج بالا مثالوں میں موجود ہے ادبی و غیر ادبی تحریروں میں امتیاز کا باعث ہے۔

ایک اور بات جو اس سلسلے میں عرض کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ سماجیات، تاریخ اور سائنس میں زبان ایک ذریعے کے طور پر استعمال ہوتی ہے، جس کا کام محض اطلاع فراہم کرنا ہوتا ہے۔ جب کہ ادب میں زبان ذریعہ نہیں مرکز ہوتی ہے۔ اس میں جذبات، محسوسات، غم و خوشی، حسرت و یاس کو کس طور، رنگ، انداز اور خوش سلیقگی سے ادا کیا گیا ہے وہ بھی بڑی اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔

شاعری اور لوازمِ شاعری پر تفصیلی بحث اس کتاب کے پہلے باب میں کی جا چکی ہے لہٰذا یہاں انھیں تعریفوں کو دہرانا ٹھیک نہیں۔ مغربی و مشرقی ادیبوں اور مفکروں کی پیش کردہ شاعری کی تعریفوں سے خاکسار جس نتیجے پر پہنچا ہے اسے تحریر کرتا ہے۔

شاعری وفورِ جذبات کے بے اختیار بہہ نکلنے، جمالیاتی حظ پہنچانے اور زندگی کے تجربات و مشاہدات کو پیش کرنے کا نام ہے جس سے ہمارے ذہنوں کو جلا ملتی ہے۔ فکر و آگہی عطا کرنے کے ساتھ ساتھ یہ ہمارے شعور کو مانج کر چمکاتی اور نکھارتی بھی ہے۔ اسے زندگی اور حالات کی روشن تفسیر اور نغمۂ الہام بھی کہا جاتا ہے۔ یہ ذہنوں کو پروان چڑھانے کے علاوہ سوتوں کو جگاتی اور جاگتوں کو دعوتِ عمل بھی

دیتی ہے۔ مصیبت میں ڈھارس بندھانے، زندگی کی کٹھن گھڑیوں سے آنکھیں چار کرنے کے ساتھ ساتھ یہ اور بھی بہت کچھ ہے۔ شاید اسی لیے کہا جاتا ہے کہ اگر شاعری نہ ہوتو دنیا کے ۵۰ فی صد سے زیادہ لوگ ابھی خودکشی کرلیں گے۔ اس کا کام محض ہمارے کانوں میں رس گھولنا ہی نہیں بلکہ دلوں پر اثر انداز ہوکر فکر واحساس کو ایک خوش گوار اور جمالیاتی کیفیت بھی عطا کرنا ہے۔ شاعری کے لیے ردیف وقافیہ کی پابندی ضروری نہیں لیکن اس سے ایک طرح کی موسیقیت وخوش آہنگی پیدا ہوتی ہے۔ جس سے اثر آفرینی دوبالا ہوجاتی ہے۔

چوں کہ ادب زندگی، انسانی سماج کا ارتقا اور تہذیب کا عکاس ہوتا ہے، ساتھ ہی یہ خارجی حقیقتوں کو داخلی آئینے میں پیش کرتا ہے۔ اس میں انسانی زندگی کی مرقع کشی اس طرح کی جاتی ہے کہ انسانی جذبات واحساسات کے علاوہ مشاہدات، تجربات اور تصورات کی جھلکیاں بھی نظر آتی ہیں۔ ادبی تخلیق کا اپنے خالق کی ذات کے علاوہ، اس کی ثقافت، بین قومی تہذیبوں اور قارئین سے بھی تعلق ہوتا ہے۔ جس طرح زندگی کی تعریف کرنا کوہ کنی کے مترادف ہے اسی طرح شاعری کی تعریف پیش کرنا بھی کارکلِ شب گیر کو سلجھانے سے کم نہیں۔ یہ اس رواں دواں دریا کی مانند ہے۔ جس میں اوپر سے ہیجان نظر نہیں آتا، اس سمندر کی طرح ہے۔ جس میں قدرت نے نہ جانے کون کون سے قیمتی نوادر جمع کررکھے ہیں لیکن ہم اسے دیکھ نہیں پاتے، فقط اندازہ کرسکتے ہیں، اسے اپنے ادراک اور احساس میں لانے کی سعی کرسکتے ہیں۔

شاعری اور اس کے لوازم کی تعریف پیش کرتے ہوئے یہ کوشش کی گئی ہے کہ اس کے جملہ خصائص کا احاطہ کرلیا جائے مگر اس کے باوجود یہ محسوس ہوتا ہے کہ شاید شاعری ان تمام کوائف سے بھی کچھ اوپر کی چیز ہے، جس کے لیے دیدۂ بینا کے علاوہ بھی کئی اور صلاحیتیں درکار ہیں۔

شاعر یا ادیب کہیں کے بھی ہوں ان کا تعلق سماج، سوسائٹی اور کسی ملک سے ہونا ناگزیر ہے۔ شاعر بھی عام لوگوں کی ہی طرح سماج کی ایک اکائی ہوتا ہے۔ اپنی تخلیقات کے لیے مواد وہ اپنے گردوپیش کے ماحول سے ہی اخذ کرتا ہے۔ لہٰذا جس طرح کا ماحول ہوگا اسی طرح کا ادب پروان چڑھے گا۔ اردو ادب کی تاریخ پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے یہ اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جب آسودگی اور سکون کا دور تھا اس وقت داستانوی ادب پروان چڑھا۔ جب دور ناآسودہ ہوا، زندگی اور مستقبل کی خبر نہ رہی تو تصوف اور رومانی ادب کا رجحان غالب ہوا۔ اسی طرح جب حال سے بیزاری کا ماحول پیدا ہوا،

حکومتِ وقت کی لوٹ کھسوٹ سے عوام اکتائی تو انقلابی اور سیاسی ادب کا میلان پروان چڑھا۔ ہر آنے والے زمانوں کے لیے وہی شاعر عظیم اور بڑا ثابت ہوا ہے، جس کی شاعری اپنے زمانے اور وقت سے ہم آہنگ رہی ہے، مثال کے طور پر نذیر اکبر آبادی، میرؔ، غالبؔ اور اقبالؔ کا نام لیا جا سکتا ہے۔ ان کی عظمت کا راز ان کی گوناگوں خصوصیات کی بنا پر ہی نہیں ہے بلکہ ان کی اس عظمت میں یہ راز بھی مضمر ہے کہ انھوں نے اپنے دور، حالات و واقعات سے پوری طرح انصاف بھی کیا ہے۔ میرؔ نے ''آنکھوں میں پھرتے سلائیاں دیکھیں'' اور اقبالؔ نے اس میدان میں سب سے بڑھ چڑھ کر کہا:

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخ امرا کے در و دیوار ہلا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو

ایک دور تھا جب ادب برائے ادب کو ہی سب کچھ تسلیم کیا جاتا تھا۔ پھر حالات نے کروٹ لی اور ادب کو ہم عصر سیاسی، سماجی اور ادبی صورت حال کی پیداوار کہا جانے لگا۔ جس سے ادب برائے زندگی کے نظریے کو تقویت ملی۔ اس دور میں زیادہ تر لوگ اسی نظریے کے حامی ہیں کہ ادب کو زندگی کی ترجمانی کرنا چاہیے۔ اس موضوع سے بحث کرتے ہوئے پروفیسر شارب ردولوی تحریر کرتے ہیں کہ: ''ادب زندگی کا ترجمان اور نقاد ہوتا ہے۔ اس لیے بہترین ادب میں سماجی، ثقافتی، فنی اور جمالیاتی پہلوؤں کا ہونا لازمی ہے، کیوں کہ یہی چیزیں اس کو زندگی سے ہم آہنگ کرتی ہیں۔'' (ردولوی: ۱۹۹۴، ص ۳۷) اس نظریے کو دیکھتے ہوئے ادب کی قدر و قیمت متعین کرنے کے لیے ہمیں اس بات کو ملحوظ رکھنا ہوگا کہ اس کا زندگی سے کتنا تعلق ہے۔ وہ زندگی کے صحیح مفہوم کی کہاں تک نمائندگی کرتا ہے۔ ہم عصر سیاسی، سماجی سرگرمیوں سے کتنا ہم آہنگ ہے۔ بہترین ادب کی ایک یہ بھی خصوصیت بتائی گئی ہے کہ: ''وہ اجتماعی خواہشات کی تکمیل کرے... اچھے خیالات وصحت بخش تصورات پیش کرے۔ یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جب ادب اپنے سماجی ماحول، تہذیبی، اخلاقی اور معاشرتی قدروں سے ہم آہنگ ہو۔'' (ایضاً، ص ۳۹) اب یہ بات پورے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ ادب، سماج، ماحول، زندگی تہذیب اور معاشرے کا عکاس اور ترجمان ہوتا ہے۔

درج بالا خیالات کو مدنظر رکھتے ہوئے جب ہم بیسویں صدی کے نصف اول کے ادب و

شاعری کو دیکھتے ہیں تو اسے سماج، ہم عصر سیاسی ماحول اور زندگی کا پوری طرح ترجمان پاتے ہیں۔ اس لیے کوئی ایسا سبب نظر نہیں آتا جس کی بنا پر اس عہد کی سیاسی شاعری کو وقتی پیداوار کہہ کر یکسر نظر انداز کر دیا جائے۔ اس عہد کی شاعری ہم عصر سیاسی ماحول سے اس قدر ہم آہنگ ہے کہ لحہ لحہ کروٹ لیتا سماج اس میں نظر آتا ہے۔ اچھے ادب میں حسن، افادیت، سچائی، آزادی، تعمیر کا جذبہ، انسان دوستی، قوت اور حرکت کا ہونا ضروری خیال کیا جاتا ہے۔ ان باتوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے آیئے بیسویں صدی کے نصف اول کی شاعری پر ایک سرسری نگاہ ڈالیں۔

بیسویں صدی کے نصف اول کی شاعری میں حسن، افادیت، سچائی، آزادی، انسان دوستی، قوت اور حرکت سبھی کچھ اپنے عروج پر ہے۔ شاید اس سے پہلے اردو شاعری اس قدر اپنے سماج سے ہم آہنگ نہیں تھی۔ علامہ اقبال روسی انقلاب سے متاثر ہو کر پکار اٹھے:

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے　　خضر کا پیغام کیا، ہے یہ پیامِ کائنات
اٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے　　مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

انگریزوں کی عیاریوں، مکاریوں، شعبدہ بازیوں کو اجاگر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت　　پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات
تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں　　ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی　　روحِ امم کی حیات کشمکشِ انقلاب

درج بالا سطور میں ادب و شاعری کے تعلق سے جتنی باتیں کہی گئی ہیں ان میں کوئی ایسی نہیں، جو ان اشعار میں موجود نہ ہوں۔ ایک اور مثال اس سلسلے میں درج کرنا بے جا نہ ہوگا۔ ملاحظہ ہو:

جنگ تو خود ہی ایک مسئلہ ہے　　جنگ کیا مسئلوں کا حل دیگی
آگ اور خون آج بخشیگی　　بھوک اور احتیاج کل دیگی

جنگ، وحشت سے بربریت سے　　امن، تہذیب و ارتقا کے لیے
جنگ، مرگ آفریں سیاست سے　　امن، انسان کی بقا کے لیے

(ساحر لدھیانوی)

کیا ان سیاسی اشعار میں تعمیر کی روح نہیں؟ کیا ان میں جذبات کی بے اختیارگی نہیں؟ شاعری کی وہ کون سی خصوصیت ہے جو درج بالا اشعار میں موجود نہیں؟ کیا ان میں حسن، افادیت، سچائی، انسان دوستی، قوت اور حرکت نہیں؟ ان تمام شعری محاسن سے سرشار ہونے کے باوجود تعجب ہے کہ آج تک سیاسی شاعری پر کوئی مربوط تحقیقی کام منظر عام پر نہیں آسکا۔

پہلے باب میں شاعری اور اس کے لوازم کی جتنی تعریفیں پیش کی گئی ہیں ان میں سے کوئی ایسی تعریف نہیں جس پر درج بالا اشعار اور سیاسی شاعری کے تعلق سے جو مثالیں تیسرے باب میں نقل کی گئی ہیں، کھری نہ اترتی ہوں۔ لہٰذا کوئی وجہ ایسی نہیں جس کے باعث سیاسی شاعری کو وقتی پیداوار کہہ کر کم تر آنکا جائے۔ سیاسی شاعری کی زیادہ مثالیں یہاں نقل کرنے سے گریز کیا جا رہا ہے کیوں کہ تیسرے باب اور چوتھے باب کی تیسری فصل میں اس کی مثالیں درج کی جا چکی ہیں۔ چنانچہ یہاں چند مثالوں پر ہی اکتفا کیا گیا ہے۔

جس طرح ہر ادب اپنے عہد کا عکاس اور ترجمان ہوتا ہے، اسی طرح ۱۹۰۰ء-۱۹۵۰ء کا ادب بھی اپنے عہد سے پوری طرح ہم آہنگ اور پوری طرح سے اپنے زمانے کا ترجمان ہے۔ ساتھ ہی اگر سیاسی شاعری کو فن اور عروض کے پیمانے پر بھی تولا جائے تو یہ مژدہ کھلے گا کہ زیادہ تر سیاسی شاعری پابند ہئیت میں ہے، اس لیے اسے کبھی بھی ہیچ نگاہی سے نہیں دیکھا جا سکتا۔ کیوں کہ یہی وہ شاعری ہے جو اپنے عہد کے ہندوستان کے ساتھ ساتھ عالمی حالات کی بھی صحیح ترجمان ہے۔ اس شاعری میں پوری روحِ عصر سمٹ آئی ہے۔ کل کا مورخ جب اردو ادب کی تاریخ لکھے گا تو اس دور کی شاعری کو ایک خاص مقام عطا کرنا اس کے لیے ناگزیر ہوگا کیوں کہ یہی وہ شاعری ہے جو عالمی ادب کے پیمانوں پر بھی پوری طرح کھری اترتی ہے۔

بنیادی ماخذ

۱۔ اختر، جاں نثار، ۱۹۷۳ء، ہندوستان ہمارا (جلد دوم)، ہندوستانی بک ٹرسٹ، چرچ گیٹ، بمبئی
۲۔ اصغر گونڈوی، ۱۹۸۲ء، سرودِ زندگی، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ
۳۔ اصغر گونڈوی، ۱۹۸۲ء، نشاطِ روح، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ
۴۔ اقبالؔ، محمد اقبال، ۱۹۹۲ء، کلیاتِ اقبالؔ، مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرس، نئی دہلی
۵۔ اکبر الہ آبادی، ۱۹۳۱ء (بار دہم)، کلیاتِ اکبر الہ آبادی (حصہ اول)، نامی پریس، لکھنؤ
۶۔ اکبر الہ آبادی، ۱۹۳۱ء (بار ہشتم)، کلیاتِ اکبر الہ آبادی (حصہ دوم)، ادبی پریس لاٹوش روڈ، لکھنؤ
۷۔ اکبر الہ آبادی، ۱۹۳۰ء، کلیاتِ اکبر الہ آبادی (حصہ سوم)، نامی پریس، لکھنؤ
۸۔ امام، ڈاکٹر فضل (مرتب)، ۱۹۹۸ء، انتخاب کلیاتِ جوشؔ، وجے پبلشر، دریا گنج، نئی دہلی
۹۔ انجم، خلیق مجتبیٰ حسین (مرتبین)، ۱۹۷۳ء، ضبط شدہ نظمیں، مجلس جشن علی جواد زیدی، نئی دہلی
۱۰۔ ایمان، سلطانہ (مرتبہ)، ۲۰۰۰ء، کلیاتِ اخترؔ الایمان، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی
۱۱۔ جالبی، جمیل، ۱۹۸۸ء، کلیاتِ میراجی، اردو مرکز، لندن
۱۲۔ جگر مرادآبادی، ۱۹۹۳ء، آتشِ گل، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی
۱۳۔ جگر، کرشن کانت (مرتب)، ۱۹۷۷ء، کلیاتِ جگرؔ، آزاد بک ڈپو، امرت سر، پنجاب
۱۴۔ جوشؔ ملیح آبادی، ۱۹۴۴ء، نقش و نگار، کتب خانہ تاج آفس، بمبئی
۱۵۔ جوشؔ ملیح آبادی، ۱۹۴۴ء، سرود و خروش، منشی گلاب سنگھ اینڈ سنس لمیٹڈ، دہلی
۱۶۔ جوشؔ ملیح آبادی، ۱۹۵۲ء، سموم و صبا، منشی گلاب سنگھ اینڈ سنس لمیٹڈ، دہلی
۱۷۔ جوشؔ ملیح آبادی، ۱۹۶۵ء، حرف و حکایت، کتب خانہ تاج آفس، بمبئی

۱۸۔ جوش ملیح آبادی، ۱۹۷۳ء، عرش وفرش، آئینۂ ادب لکھنؤ

۱۹۔ جوش ملیح آبادی، ۱۹۶۹ء، فکرونشاط، بھارتی پبلیکیشنز، دہلی

۲۰۔ جوش ملیح آبادی، ۱۹۷۷ء، شعلہ وشبنم، بھارتی پبلیکیشنز، دہلی

۲۱۔ چکبست لکھنوی، (س ندارد)، صبح وطن، انڈین پریس لمیٹیڈ، الہ آباد

۲۲۔ چکبست، گپتا (مرتب)، ۱۹۸۱ء، کلیاتِ چکبست (نظم)، ساکار پبلشرز پرائیوٹ لمیٹیڈ، بمبئی

۲۳۔ حالی، الطاف حسین، ۲۰۰۱ء (ساتویں اشاعت)، دیوانِ حالی، اردو اکادمی، دہلی

۲۴۔ حسرت موہانی، ۱۹۲۲ء، کلیاتِ حسرت موہانی، مکتبہ اشاعت اردو، دہلی

۲۵۔ حسن، محمد، ۱۹۸۵ء (اوّل) کلیاتِ سودا، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی

۲۶۔ رضا، ڈاکٹر جعفر (مرتب)، ۱۹۷۷ء، گلِ نغمہ، ادارہ انیس اردو، چوک الہ آباد

۲۷۔ زیدی، علی جواد، ۱۹۸۲ء، اردو میں قومی شاعری کے سو سال، اترپردیش اردو اکادمی، لکھنؤ

۲۸۔ ساحر لدھیانوی، ۱۹۷۹ء، آؤ کہ کوئی خواب بنیں، اسٹار پبلیکیشنز (پرائیوٹ) لمٹیڈ، نئی دہلی

۲۹۔ ساحر لدھیانوی، ۱۹۷۹ء، تلخیاں، انجم بک ڈپو، اردو بازار، دہلی

۳۰۔ سردار جعفری، ۱۹۴۴ء (بار اول)، پرواز، اشاعت گھر، حیدرآباد (دکن)

۳۱۔ سردار جعفری، ۱۹۴۹ء (بار اوّل)، خون کی لکیر، نو ہند پبلشرز لمٹیڈ، بمبئی

۳۲۔ سردار جعفری، ۱۹۵۰ء (بار اول)، امن کا ستارہ، کتب پبلشرز لمیٹڈ، بمبئی

۳۳۔ سردار جعفری، ۱۹۵۲ء (بار دوم)، ایشیا جاگ اٹھا، مکتبہ شاہراہ، دہلی

۳۴۔ سردار جعفری، ۱۹۷۲ء (بار دوم)، نئی دنیا کو سلام اور جمہور، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی

۳۵۔ سردار جعفری، ۱۹۹۸ء، پتھر کی دیوار، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی

۳۶۔ سردار جعفری، ۱۹۸۵ء، ایک خواب اور، مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ، نئی دہلی

۳۷۔ سردار جعفری، ۱۹۷۳ء، منتخب قومی شاعری، نیشنل بک ٹرسٹ، انڈیا، نئی دہلی

۳۸۔ سہیل، عارف رفیع (مرتب)، ۱۹۸۸ء، کلیاتِ اقبال سہیل، عارف رفیع، اعظم گڑھ

۳۹۔ صدیقی، مسعود الحسن (مرتب)، (س ندارد)، انتخاب کلامِ حسرت، شاہین بک اسٹال، شری نگر

۴۰۔ طالب، ابو (مرتب)، ۱۹۸۴ء، آزادی کی کہانی اردو کی زبانی، غازی آباد پیپلز پرنٹرس،
گوشالا روڈ، غازی آباد

۴۱۔ عصمت ملیح آبادی (مرتب)، ۱۹۸۲ء، جوش کی انقلابی نظمیں، مکتبہ دین وادب، لکھنؤ

۴۲۔ ظفر علی خاں، (س ندارد)، نگارستان پبلشرس، چوک انار کلی، لاہور

۴۳۔ فراق گورکھپوری، ۱۹۴۷ء، رمز وکنایات، سنگم پبلشنگ ہاؤس، الہ آباد

۴۴۔ فراق گورکھپوری، ۱۹۶۵ء، غزلستان، ساہتیہ کلا بھون، الہ آباد

۴۵۔ فراق گورکھپوری، ۱۹۶۵ء، شبنمستان، ساہتیہ کلا بھون، الہ آباد

۴۶۔ فراق گورکھپوری، ۱۹۶۶ء، شعرستان، ساہتیہ کلا بھون، الہ آباد

۴۷۔ فیض، فیض احمد، ۱۹۸۶ء، نسخہ ہائے وفا، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ

۴۸۔ فیض، فیض احمد، ۱۹۹۰ء، کلامِ فیض، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ

۴۹۔ قدوائی (مرتب)، ۱۹۷۳ء، انتخاب اکبرالہ آبادی، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی

۵۰۔ کیفی اعظمی، ۱۹۹۴ء (بار اول)، سرمایہ، معیار پبلیکیشنز، نئی دہلی

۵۱۔ کیفی، پروفیسر حنیف (مرتب)، ۱۹۹۹ء، انتخاب کلام شمیم کرہانی، اردو اکادمی، دہلی

۵۲۔ مجاز، اسرارالحق، ۱۹۹۵ء، آہنگ، مکتبہ دین وادب، امین الدولہ پارک، لکھنؤ

۵۳۔ مجروح سلطان پوری، ۱۹۵۹ء، غزل، قلم کار بک سیلرس اینڈ کمپنی، بمبئی

۵۴۔ مخدوم محی الدین، ۱۹۶۶ء، بساطِ رقص، استقبالیہ کمیٹی، جشنِ مخدوم، حیدر آباد (دکن)

۵۵۔ ندوی، سید سلیمان (مرتب)، ۱۹۲۵ء، کلیاتِ شبلی: اردو، دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ

۵۶۔ ندیم، احمد، ۱۹۷۹ء، کلیاتِ جعفر زٹلی، ادبی اکادمی، علی گڑھ

ثانوی ماخذ

۱۔ احمد، عزیز، ۱۹۸۹ء، فن شاعری (بوطیقا)، انجمن ترقی اردو (ہند)، نئی دہلی

۲۔ اکبر، ایم۔ جے۔ حق (مترجم)، ۱۹۹۳ء، ہندوستان اپنے حصار میں، ادارہ تحقیقات اردو، پٹنہ

۳۔ آزاد، جگن ناتھ، ۱۹۷۷ء، اقبال: شخصیت سیاست پیغام، این.سی.ای.آر.ٹی.، نئی دہلی

۴۔ آزاد، محمد حسین، ۱۹۹۳ء (بارسوم)، آب حیات، اترپردیش اردو اکادمی، لکھنؤ

۵۔ اثر سید، امداد امام، ۱۹۸۹ء، کاشف الحقائق، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی

۶۔ احمد عتیق، ۱۹۸۷ء، اردو ادب میں احتجاج، مکتبہ عالیہ، لاہور

۷۔ احمد، عزیز، ۱۹۸۹ء، فن شاعری (بوطیقا)، انجمن ترقی اردو ہند، نئی دہلی

۸۔ احمد، کلیم الدین، ۱۹۸۵ء، اردو شاعری پر ایک نظر، بک امپوریم، سبزی باغ، پٹنہ

۹۔ احمد، ڈاکٹر افضال، ۱۹۷۵ء، چکبست: حیات اور ادبی خدمات، چاندی خانہ، ڈیوڑھی آغا میر، لکھنؤ

۱۰۔ ادیب، سید مسعود حسن رضوی، ۱۹۹۳ء، ہماری شاعری: معیار و مسائل، کتاب نگر، لکھنؤ

۱۱۔ اسحاق، محمد قمر، ۱۹۹۸ء، اردو غزل اور تقسیم ہند، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی

۱۲۔ اشفاق، انیس، ۱۹۹۵ء، اردو غزل میں علامت نگاری، اترپردیش اردو اکادمی، لکھنؤ

۱۳۔ اعظمی، خلیل الرحمٰن، ۱۹۹۶ء، اردو میں ترقی پسند ادبی تحریک، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ

۱۴۔ امجد، رشید، ۱۹۹۵ء، مزاحمتی ادب، اردو اکادمی ادبیات، پاکستان

۱۵۔ انجم، خلیق، ۱۹۸۴ء، فراق گورکھپوری، انجمن ترقی اردو (ہند)، نئی دہلی

۱۶۔ انصاری، اختر، ۱۹۸۵ء، غزل کی سرگذشت، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ

۱۷۔ انصاری، ڈاکٹر محمد ضیاؤالدین، ۱۹۹۲ء، جگر مرادآبادی، ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی

۱۸۔ پرویزؔ، اسلم، ۱۹۸۶ء، بہادرشاہ ظفر، انجمن ترقی اردو (ہند)، نئی دہلی

۱۹۔ پرویز، اطہر، ۱۹۸۶ء، ادب کا مطالعہ، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ

۲۰۔ تاجور، ڈاکٹر درخشاں، ۱۹۹۱ء، ہندوستان کی جدوجہد آزادی میں اردو شاعری کا حصہ، B/34، تیواری پور آواس وکاس کالونی، گورکھپور

۲۱۔ تقی، یوسف، ۱۹۸۰ء، ترقی پسند تحریک اور اردو نظم، دیار فکروفن، کلکتہ

۲۲۔ جالبی، جمیل، (س ندارد)، ارسطو سے ایلیٹ تک، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی

۲۳۔ حالیؔ، الطاف حسین، ۱۹۹۳ء، مقدمہ شعروشاعری، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی

۲۴۔ حسن، ڈاکٹر محمد، ۱۹۸۳ء، ادبی سماجیات، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی

۲۵۔ حسین، سید احتشام، ۱۹۸۳ء، جوش ملیح آبادی: انسان اور شاعر، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ

۲۶۔ حسین، سید احتشام، ۱۹۸۸ء، اردو ادب کی تنقیدی تاریخ، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی

۲۷۔ حسین، سید امجد، ۱۹۹۶ء، فراق: صدی کی آواز، محکمۂ اطلاعات و رابطۂ عامہ، اتر پردیش، لکھنؤ

۲۸۔ حسین سید، عابد، ۱۹۹۸ء، قومی تہذیب کا مسئلہ، قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، نئی دہلی

۲۹۔ حنفی، شمیم، ۱۹۸۳ء، فراق: شاعر اور شخص، ماہنامہ کتاب نما، جامعہ نگر، نئی دہلی

۳۰۔ خان، رشید الدین، ۱۹۸۹ء، مولانا ابوالکلام آزاد: شخصیت، سیاست اور پیغام، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی

۳۱۔ دیو، ارجن، اندرا ارجن دیو، ۱۹۹۵ء، تہذیب کی کہانی (حصہ اول و دوم)، این.سی.ای.آر.ٹی. نئی دہلی

۳۲۔ ذاکر، محمد مجابر حسین، (س ندارد)، قومی یک جہتی کے عناصر، (س ندارد)

۳۳۔ ذکریا، ڈاکٹر رفیق، ۱۹۸۵ء (بار اول)، ہندوستانی سیاست میں مسلمانوں کا عروج، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی

۳۴۔ ردولوی، ڈاکٹر شاربؔ، ۱۹۹۴ء، جدید اردو تنقید اصول و نظریات، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ

۳۵۔ سردار جعفری، ۱۹۵۷ء، ترقی پسند ادب، انجمن ترقی اردو (ہند)، علی گڑھ

۳۶۔ سعید، طارق (مرتب)، ۱۹۹۱ء، کلاسیکی اردو شاعری کی تنقید، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ

۳۷۔ سکسینا، رام بابو، (س ندارد)، تاریخ ادب اردو، (س ندارد)

۳۸۔ صدیقی، رشید احمد، ۱۹۶۷ء، جدید غزل، سرسید بک ڈپو، علی گڑھ

۳۹۔ صدیقی، ڈاکٹر ابواللیث، ۱۹۸۶ء، آج کا اردو ادب، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ
۴۰۔ صدیقی، ڈاکٹر ابواللیث، ۱۹۹۲ء، دیوانِ ظفر، اعجاز پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی
۴۱۔ ظفر، ڈاکٹر افصح، ۱۹۷۷ء، اکبر الہ آبادی: ایک سماجی وسیاسی مطالعہ، اقدار کتاب گھر، شمس الہدیٰ روڈ، کلکتہ
۴۲۔ ظہیر، سجاد، ۱۹۸۵ء، روشنائی، سیما پبلی کیشنز، نئی دہلی
۴۳۔ عارفی، ڈاکٹر امیر، ۱۹۹۴ء، شہر آشوب: ایک تجزیہ، شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی
۴۴۔ عبداللہ، ڈاکٹر سید، ۱۹۶۱ء، نقدِ میر، جہانگیر بک ڈپو، نئی دہلی
۴۵۔ عبادت بریلوی، ۱۹۷۵ء، شعر اور شاعری کی تنقید، علی گڑھ بک ڈپو، علی گڑھ
۴۶۔ عبادت بریلوی، ۱۹۷۵ء، مومن اور مطالعۂ مومن، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس، دہلی
۴۷۔ عبادت بریلوی، ۱۹۸۳ء، غزل اور مطالعۂ غزل، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ
۴۸۔ عبدالرحمٰن، ۱۹۷۸ء، مراۃ الشعر، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ
۴۹۔ عقیل، ڈاکٹر معین الدین، ۱۹۷۶ء، تحریکِ آزادی میں اردو کا حصہ، انجمن ترقی اردو، کراچی
۵۰۔ علی جاوید، ۲۰۰۰ء، جعفر زٹلی کی احتجاجی شاعری، رائٹرس گلڈ انڈیا لمیٹڈ، دہلی
۵۱۔ فاروقی، خواجہ احمد، ۱۹۹۲ء، ذوق وجستجو، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی
۵۲۔ فاروقی، شمس الرحمٰن، ۱۹۸۴ء، شعریات (ارسطو)، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی
۵۳۔ فاروقی، شمس الرحمٰن، ۱۹۹۸ء، شعر، غیر شعر اور نثر، شب خون کتاب گھر، الہ آباد
۵۴۔ فضل امام (مرتب)، ۱۹۹۸ء، موازنہ انیس ودبیر، ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ
۵۵۔ قدوائی، ڈاکٹر محمد ہاشم، ۱۹۸۵ء، جدید ہندوستان کے سیاسی اور سماجی افکار، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی
۵۶۔ قریشی، ڈاکٹر کامل، ۱۹۹۲ء، اردو غزل، اردو اکادمی، دہلی
۵۷۔ لاری، ڈاکٹر احمر، ۱۹۵۳ء، حسرت موہانی: حیات اور کارنامے، ادبستان، نظام پور، گورکھپور
۵۸۔ مجنوں گورکھپوری، ۱۹۸۸ء، ادب اور زندگی، اردو گھر، علی گڑھ
۵۹۔ مجیب، محمد، ۱۹۸۲ء، تاریخ فلسفۂ سیاسیات، ترقی اردو بیورو، نئی دہلی
۶۰۔ محمود الرحمٰن، ۱۹۸۶ء، جنگ آزادی کے اردو شعرا (۱۸۵۷-۱۹۴۷)، قومی ادارہ برائے تحقیق وتاریخ وثقافت، اسلام آباد

۶۱۔ محمد اکرام (شیخ)، ۱۹۶۲ء، موجِ کوثر، ادبی دنیا، مٹیا محل، دہلی

۶۲۔ منٹو، سعادت حسن، ۱۹۸۲ء، دستاویز، شعور پبلکیشنز، کیلاش کالونی، نئی دہلی

۶۳۔ مسعود ہاشمی (مترجم)، ۱۹۹۶ء، سیاسیات کے کلیدی تصورات، این سی ای آر ٹی، نئی دہلی

۶۴۔ نظامی بدایونی، نظام الدین، (س ندارد)، فریادِ دہلی یہ معروف انقلاب دہلی، س ندارد

۶۵۔ نعمانی، شبلی، (س ندارد)، شعر العجم (حصہ اول)، دار المصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ

۶۶۔ وکرم، نند کشور (ایڈیٹر)، ۲۰۰۱ء، عالمی اردو ادب: سردار جعفری نمبر، پبلیشرز اینڈ ایڈورٹائزرس، کرشنا نگر، دہلی

۶۷۔ ہاشمی، ڈاکٹر نور الحسن، ۱۹۹۲ء، دلی کا دبستان شاعری، اتر پردیش اردو اکادمی، لکھنؤ

ہندی کتابیں

۱۔ آشیروادم، (ص ندارد)، راج نیتی وگیان، (ص ندارد)

۲۔ اقبال نارائن، (ص ندارد)، راجنیتی شاستر کے مول سدھانت، (ص ندارد)

۳۔ بپن چندرا و دیگر، ۱۹۹۲ء، سوتنترا سنگرام، این. بی. ٹی. انڈیا، دہلی

۴۔ بپن چندرا، ۱۹۹۳ء، (چوتھا ایڈیشن)، این. سی. ای. آر. ٹی. نئی دہلی

۵۔ پنت، امبادت، (ص ندارد)، راجنیتی شاستر کے آدھار، (ص ندارد)

۶۔ شرما، ایس ڈی و مسٹر کرشن کانت، ۱۹۹۲ء، راجنیتی وگیان (شنسودھت تتھا پری ورتت سنسکرن) ایس چند اینڈ کمپنی لمیٹڈ، رام نگر، نئی دلی

۷۔ گروور، بی ایل/ ایش پال، (۱۹۹۶ء)، آدھنک بھارت کا اتیہاس، ایش چند اینڈ کمپنی لمیٹڈ، رام نگر، نئی دلی

انگریزی کتب

1- Ahmad, Aijaz (2000), Lineages of the present, verso, UK:6, Meerd street, London, W1V 3HR

2- Ahmad, Aijaz (2002 seventh Edition), In Theory-Classes, Nations, Literatures, Oxford University press, London.

3- Agarwal, R.C. (1993) Political Theory- Principles of Political Science, S.Chand &company Ltd. Ram Nagar, New Delhi-55

4- Brass, Paul R. (1999, Second) The Politics of India Since Independenc, Cambridge University Press, New Delhi

5- Chandra, Bipan and others (1989), India's Struggle for Independence, Penguin Books India (P) Ltd., Nehru Place, N. Delhi-110019

6- Chandra Bipan, (2000) India After Independence (1947-2000) Penguin Books India, Nerw Delhi

7- Crystal, David (Editor) (2000), The New Penguin Encyclopedia, 2003, Penguin Books India (P) Ltd. 11- community centre, Panchsheel park, New Delhi-17

8- Gossman, Patricia A., (1999) Riots and Victims, West Views Press, 5500, Central Avenue, Boulder Colorado, USS.

9- Heywood, Andrew (2000), Key concepts in Politics, macmillan Press Ltd, London.

10- Kaviraj, Sudipta, (1999) edited, Politics in India, Oxford University Press, New Delhi.

11- Rao, M.S.A. (2000) edited, Social Movements of India, Manohar Publishers & Distributors, New Delhi.

12- Sarkar, Sumit (1992), Modern India, macmilan India Press, Madras.

13- Spear, Percival (1978-second ed.) The Oxford History of Modern India: 1740-1775, Oxford University press, New Delhi-110001.

رسائل و جرائد

۱۔ آج کل، فروری ۱۹۹۳، جوش نمبر

۲۔ آج کل، اپریل ۱۹۹۳، مجروح سلطان پوری نمبر

۳۔ آج کل، فروری ۱۹۹۴، اختر الایمان نمبر

۴۔ آج کل، اپریل ۱۹۹۵، جوش نمبر

۵۔ آج کل، جنوری ۱۹۹۶،

۶۔ ارتقا کراچی، جوش: سمینار نمبر، دسمبر ۱۹۹۹ تا مارچ ۲۰۰۰

۷۔ افکار، بیاد جوش، مدیر صہبا لکھنوی، مکتبہ افکار، رابسن روڈ کراچی، شمارہ ۱۴۸، جولائی ۱۹۸۲

۸۔ اکادمی (دو ماہی)، جگر مرادآبادی نمبر، جنوری تا جون ۱۹۹۲

۹۔ الفاظ (دو ماہی)، جوش نمبر، جولائی - اکتوبر ۱۹۸۲

۱۰۔ اودھ پنچ (ہفتہ وار)، جلد ۳۳، نمبر ۴۹، مطبوعہ ۲/دسمبر ۱۹۰۹

۱۱۔ اودھ پنچ (ہفتہ وار)، جلد ۳۳، نمبر ۵۱، مطبوعہ ۱۶/دسمبر ۱۹۰۹

۱۲۔ اودھ پنچ (ہفتہ وار)، جلد ۳۳، نمبر ۵۲، مطبوعہ ۲۳/دسمبر ۱۹۰۹

۱۳۔ اودھ پنچ (ہفتہ وار)، جلد ۳۳، نمبر ۴۸، مطبوعہ ۲۵/نومبر ۱۹۰۹

۱۴۔ اودھ پنچ (ہفتہ وار)، جلد ۳۳، نمبر ۴۷، مطبوعہ ۱۸/نومبر ۱۹۰۹

۱۵۔ ایوانِ اردو، فراق نمبر، مارچ ۱۹۹۷

۱۶۔ کتاب نما (ماہنامہ)، علی سردار جعفری نمبر، نومبر ۱۹۹۰

۱۷۔ نیا سفر (سہ ماہی)، جوش ملیح آبادی: خصوصی مطالعہ، جون ۱۹۹۳

۱۸۔ ہمدرد (روزانہ)، ایڈیٹر محمد علی، ۱۳/اپریل ۱۹۱۵

۱۹۔ ہمدرد (روزانہ)، ایڈیٹر محمد علی، ۱۷/اپریل ۱۹۱۴

Urdu mien Siyasi Shaeri ki Adabi Qadr-o-Qeemat
(The Literary Evaluation of Political Poetry in Urdu)
(1900-1950)

Pervez Ahmed Azmi

M.R.Publications
Printers, Publishers, Suppliers & Distributors of Literary Books
3871, 4th Floor, Kalan Mahal, Darya Ganj, New Delhi-110002
Cell : 9810784549, 9211532140 E-mail : abdus26@hotmail.com